Imago-Bücher / Nr. III

Dr. Theodor Reik

Der eigene und der fremde Gott

Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung

Inhalt: Über kollektives Vergessen / Jesus und Maria im Talmud / Der hl. Epiphanius verschreibt sich / Die wiederauferstandenen Götter / Das Evangelium des Judas Ischarioth Die psychoanalytische Deutung des Judasproblems / Gott und Teufel / Die Unheimlichkeit fremder Götter und Kulte Das Unheimliche aus infantilen Komplexen / Die Äquivalenz der Triebgegensatzpaare / Über die Differenzierung

Ein Versuch von analytischen Gesichtspunkten aus die Erscheinungen der religiösen Feindseligkeit und Intoleranz psychologisch zu erklären, zugleich den tieferen Ursachen der religiösen Verschiedenheiten nachzuforschen. Ein wichtiges Stück der religiösen Entwicklung erscheint in neuem Lichte.

Internationaler Psychoanalytischer Verlag
Leipzig / Wien / Zürich

Internationaler
Psychoanalytischer Verlag
Leipzig, Hospitalstrasse 10
Wien, VII. Andreasgasse 3

TAGEBUCH
EINES
HALBWÜCHSIGEN MÄDCHENS

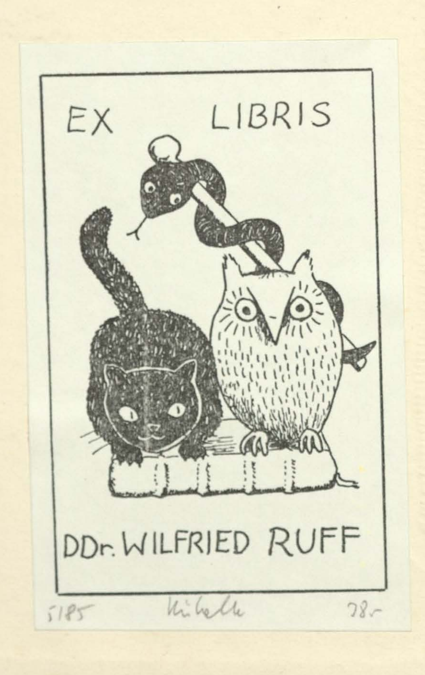
HERAUSGEGEBEN VON
DR. HERMINE HUG-HELLMUTH

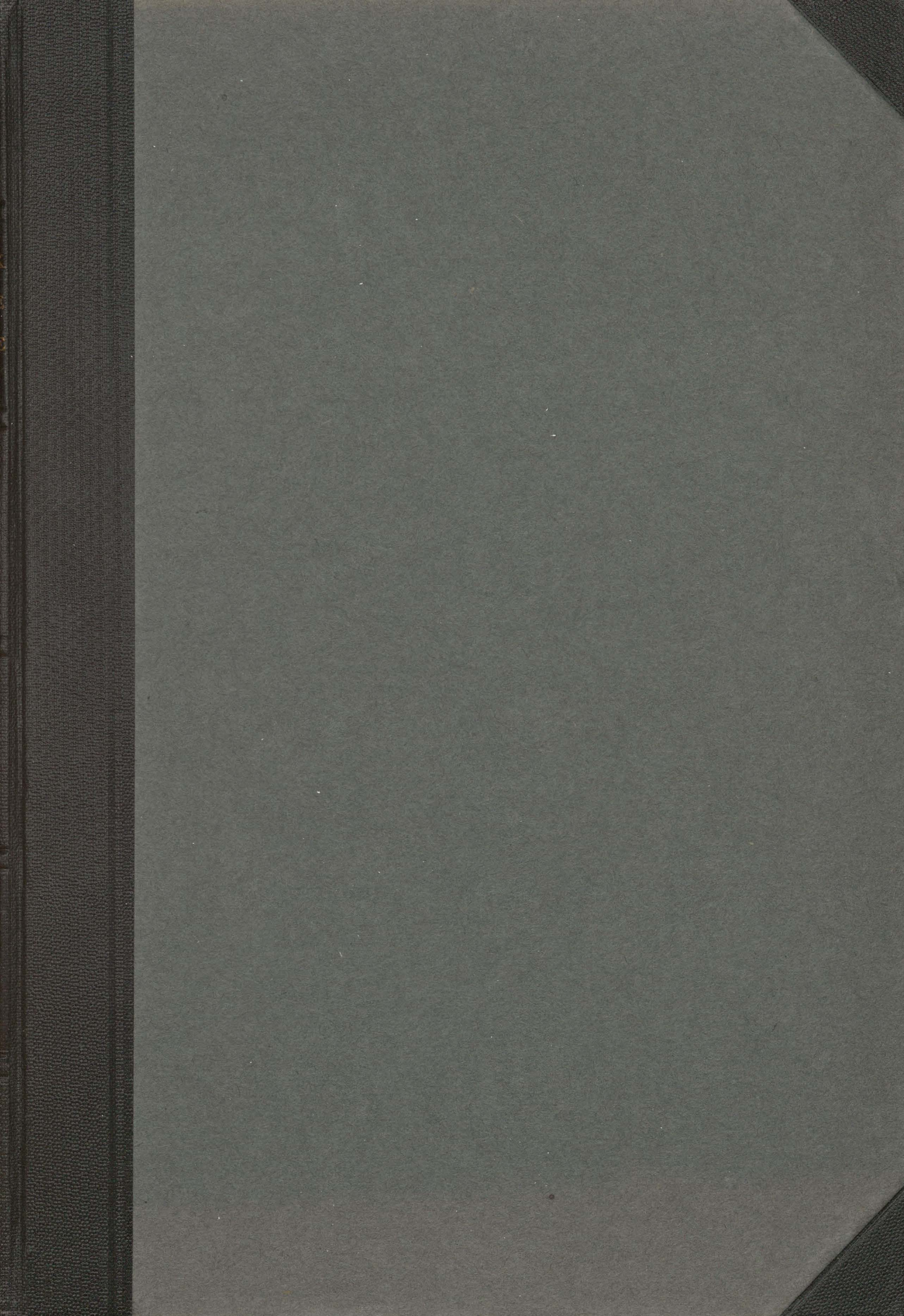
Dritte Auflage
(6.—10. Tausend)

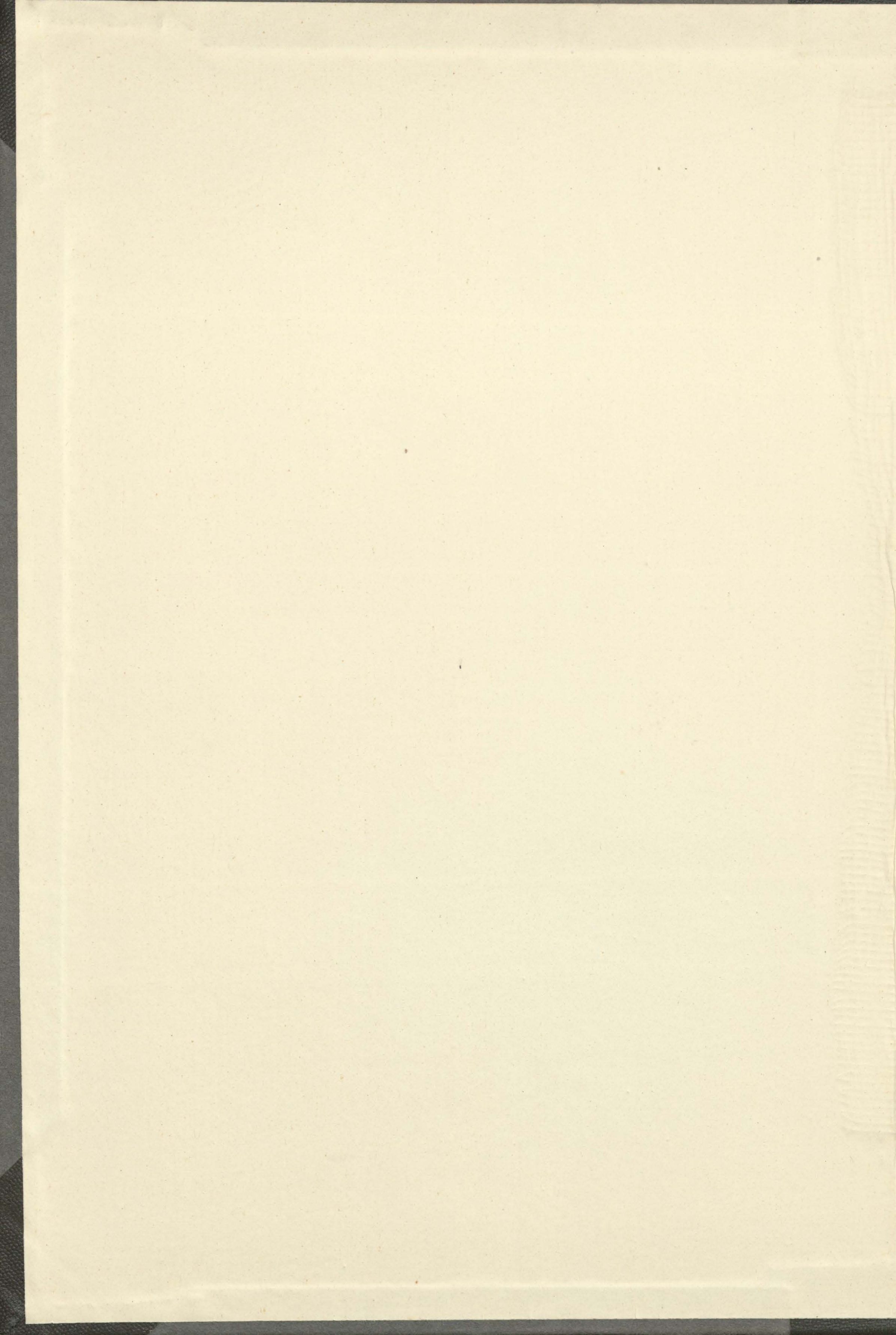
Theodor Reik

Der eigene und der fremde Gott

IMAGO-BÜCHER / III


EX LIBRIS
DDr. WILFRIED RUFF





IMAGO-BÜCHER / III

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

ZUR PSYCHOANALYSE DER RELIGIÖSEN ENTWICKLUNG

VON

DR. THEODOR REIK

IMAGO-BÜCHER / III

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

ZUR PSYCHOANALYSE DER RELIGIÖSEN ENTWICKLUNG

VON

DR. THEODOR REIK



INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH

IMAGO-BÜCHER III

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

VON DR. THEODOR REIK

IMAGO-BÜCHER / III

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

ZUR PSYCHOANALYSE DER RELIGIÖSEN ENTWICKLUNG

VON

DR. THEODOR REIK



INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH
1923

GEDRUCKT BEI K. LIEBEL IN WIEN

Vorbemerkung

Die folgenden Aufsätze sind zumeist aus der Erweiterung von Vorträgen entstanden, die in den Jahren 1920 und 1921 auf dem VI. Psychoanalytischen Kongreß im Haag und in der Berliner und Wiener Gruppe der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung gehalten wurden. Ursprünglich von einander unabhängig, fügten sie sich nachträglich zwanglos in einen größeren Zusammenhang. Die wesentlichen Züge drängten in eine Richtung und, was sich im engsten Rahmen spiegelte, schien sich bedeutsamer in einem weiteren zu wiederholen.

Die kleine Arbeit soll einen Versuch darstellen, von analytischen Gesichtspunkten aus die Erscheinungen der religiösen Feindseligkeit und Intoleranz psychologisch zu erklären und zugleich den tieferen Ursachen der religiösen Verschiedenheiten nachzuforschen.

Woferne die Konvergenz der Ergebnisse in diesen, von verschiedenen Seiten her geführten Untersuchungen einen Schluß auf die Richtigkeit des Ganzen zuläßt, würde ich hoffen, daß die vorliegende Aufsatzreihe dazu beitragen kann, ein wichtiges Stück der religiösen Entwicklung in einem neuen Lichte erscheinen zu lassen.

Wien, Ostern 1922.

Der Verfasser.

INHALT

I. TEIL

II. TEIL

I. TEIL



I

ÜBER KOLLEKTIVES VERGESSEN[1]

„Meinen Namen euch zu sagen,
Würde Theophrast nicht wagen,
Und doch hoff ich, wo nicht allen,
Aber mancher zu gefallen."
GOETHE.

In der psychoanalytischen Literatur hat das kollektive Vergessen meines Wissens noch keine Behandlung gefunden. Dafür mögen mehrere Gründe bestimmend gewesen sein: die Psychoanalyse ging von dem Bemühen aus, die seelischen Erscheinungen des Einzelnen zu verstehen und wurde gerade durch das Eindringen in diese erst spät dazu gedrängt, sich mit den Phänomenen der Massenpsyche zu beschäftigen. Die technischen Möglichkeiten, Fälle gemeinsamen Vergessens zu analysieren, sind gering; die Erscheinung selbst nicht allzu häufig. Die Annahme aber, daß die Psychoanalyse, welche die psychischen Motive und Mechanismen im individuellen Vergessen aufdecken konnte, berufen ist, auch diese Erscheinungen in ihrer Genese zu erfassen, ist gewiß berechtigt. Die Analyse des folgenden besonders schönen Falles von kollektivem Vergessen darf freilich nur Anspruch darauf erheben, als Anfang einer solchen Bemühung angesehen zu werden.

1) Auszug aus einem gleichnamigen Artikel in der „Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse". VI. Jahrgang, 1920.

In einer kleinen Gesellschaft von Akademikern, in der sich auch zwei Studentinnen der Philosophie befanden, sprach man von den zahlreichen Fragen, welche der Ursprung des Christentums der Kulturgeschichte und Religionswissenschaft aufgeben. Die eine der jungen Damen, welche sich am Gespräch beteiligte, erinnerte sich, in einem englischen Roman, den sie kürzlich gelesen hatte, ein anziehendes Bild der vielen religiösen Strömungen, welche jene Zeit bewegten, gefunden zu haben. Sie fügte hinzu, in dem Roman werde das ganze Leben Christi von der Geburt bis zu seinem Tode geschildert; doch wollte ihr der Name der Dichtung nicht einfallen. Auch drei von den anwesenden Herren behaupteten, den Roman zu kennen und bemerkten, daß auch ihnen sonderbarerweise der Name nicht zur Verfügung stehe. Also eine Art kollektiven Namenvergessens.

Es war nun interessant zu beobachten, daß die Personen, die ihr Gedächtnis in so merkwürdiger Art gleichzeitig im Stich gelassen hatte, verschieden auf ihre Vergeßlichkeit reagierten. Die Herren schienen verlegen, als schämten sie sich irgendwie, so vergeßlich zu sein, die Philosophin aber sagte, anscheinend unangenehm berührt: „Das ist doch höchst ärgerlich. So etwas ist mir noch nie vorgekommen. Ich m u ß aber darauf kommen.“ Ich bat die junge Dame nun, zu sagen, ob ihr nicht an Stelle des vergessenen Namens andere eingefallen seien. Sie antwortete, es seien ihr gerade zwei solcher Ersatznamen eingefallen, von denen sie aber mit Sicherheit wisse, daß sie nichts mit jenem Roman zu tun haben. Der eine sei „Ecce homo“, der Titel eines Bildes, das sie unlängst in einer Künstlermappe gesehen habe und das den Kopf des Heilands mit dem Dornenkranze dargestellt habe. Der zweite Einfall, den sie gehabt hatte, war ebenfalls der Titel eines Romans gewesen: „Homo sum“ von Georg E b e r s, doch spiele dieser in Anachoretenkreisen im vierten nachchristlichen Jahr-

hundert und nicht zur Zeit Christi. Man machte sie darauf aufmerksam, daß doch eine inhaltliche Beziehung zu dem Roman, von dem sie gesprochen hatte, bestehe, was sie auch zugeben mußte. „Doch damit kommen wir nicht weiter," sagte sie abweisend und wandte sich an mich, „vielleicht können Sie den Namen eruieren. Man behauptet ja, daß dergleichen Rekonstruktionen in das Gebiet der Psychoanalyse fallen." Ich war mit dem Versuch einverstanden und schlug vor, bei jedem der Beteiligten einzeln die seelischen Wege aufzusuchen, die zu dem Vergessen geführt hatten, doch zeigte sich nur die Studentin dazu bereit.

Ich begann demnach, sobald sich die Gelegenheit zur Analyse geboten hatte, indem ich ihr den gesuchten Namen mitteilte. Er war mir nach ihrer Schilderung des Romaninhaltes spontan eingefallen: „Ben Hur" von Lewis Wallace. Sie erklärte sofort den Namen als den richtigen und wunderte sich noch mehr, indem sie hinzufügte, sie könne sich noch genau an den Umschlag des Buches und an das typographische Bild dieses Titels darauf erinnern. Ich erklärte, es sei nun unsere gemeinsame Aufgabe, die seelischen Motive zu suchen, welche gerade diesen Namen von ihrem Bewußtsein ferngehalten hatten, und zu konstatieren, wodurch jene beiden Ersatzeinfälle, die sich ihr aufgedrängt hatten, psychisch bedingt seien. Ihre Behauptung, das Vergessen sei vielleicht ein Zufall, ließ ich nicht gelten und erbot mich zum Gegenbeweis, wenn sie mir nur ihre Hilfe leihe, deren ich nicht entraten könne. Auf die Einhaltung der Verpflichtung, alle ihre Einfälle und Gedanken ohne Kritik zu sagen, aufmerksam gemacht, schwieg sie einige Minuten, behauptete dann, es sei ihr nichts eingefallen und gab erst nach einigem Zureden zu, daß sie in der Zwischenzeit einen Gedanken unterdrückt hatte. Sie habe sich nämlich über die dumme Art der Erziehung geärgert, die man jungen Mädchen ihrer Gesellschaftsschicht zu teil werden lasse. Auf meine Erkundigung,

wie sie gerade in diesem Zusammenhange auf dergleichen pädagogische Fragen komme, sagte sie nach einigem Zögern: „Nun, das ist ja leicht zu erklären. Dadurch habe ich den Namen vergessen. Denn er enthält einen Ausdruck, den ich und jedes andere Mädchen an meiner Stelle — noch dazu in Gesellschaft junger Leute — nicht gerne gebrauchen wird. . . . Und daß man gerade daran denkt, kommt eben von dem dummen Heimlichtun." Der Titel enthält nun wirklich das Wort Hur, in dem man die volkstümliche, namentlich in Wien oft gebrauchte Bezeichnung für Prostituierte wiedererkennt. Das Mädchen wollte also als das Motiv ihres Vergessens die gesellschaftliche Schicklichkeit, die Ausdrücke dieser Art im Munde junger Damen verpönt, bezeichnen. Ich gab zu, dieses Motiv sei gewiß mitwirkend gewesen, doch nicht das einzige, und bat sie, mir zu sagen, was ihr zu jenen beiden Ersatznamen einfalle.

1. Zu „Ecce homo" fällt ihr nur wieder jenes Bild des Erlösers ein, dazu die Übersetzung: „Dies ist ein Mensch." Danach Pause. Ich mache sie aufmerksam, daß im Wiener Dialekt manchmal auch die Prostituierten mit dem Worte „Mensch" bezeichnet werden, und sie sagt verwundert, daß sie merkwürdigerweise gerade daran denken mußte, was ihr um so sonderbarer vorkomme, als sie das Wort nur einmal in ihrer Kinderzeit in dieser Bedeutung gebrauchen hörte.

2. Zu „Homo sum" fällt ihr die Fortsetzung des Spruches ein: „nil humani a me alienum esse puto". Der Roman von Ebers schildere eben jenen Konflikt zwischen christlicher Askese und sinnlichen Trieben. Sie bricht wieder ihre Mitteilungen ab und gesteht auf mein Drängen zu, daß es derselbe Konflikt sei, der sie oft beschäftigt. Ein junges Mädchen in ihrer Situation sei gezwungen, ihre Zärtlichkeit für einen aufzusparen, von dem sie nicht wisse, ob er ihrer würdig sein werde. Sichtlich erregter

setzt sie fort, indem sie betont, daß auf diese Art die schönsten Jahre der Jugend nutzlos vergehen. Andere genießen ihr Leben skrupellos in vollen Zügen. Sie neide es ihnen freilich nicht, aber auch sie wolle frei sein von der Konvention und der elterlichen Moral. Sie spricht ihren Ekel aus vor Frauen, die ihren Körper für Geld preisgeben. Ich mache sie darauf aufmerksam, daß sie wieder im Gedanken zum Thema der Prostitution zurückkehre, worauf sie abwehrend sagt: „Es ist mir peinlich, darüber zu sprechen; lassen wir das." Diese Reaktion scheint mir darauf hinzuweisen, daß sie manchmal aufsteigende Prostitutionsphantasien abzuwehren habe.

Man bemerkt schon hier, daß die Motive, die zum Vergessen des Namens Ben Hur geführt haben, doch nicht so einfach sind, als sie sie hingestellt hatte und tiefer in ihre intimsten Gedanken hinabführen, als sie es wahr haben möchte. Unsere Aufgabe scheint mir indessen noch nicht gelöst und ich lenke ihre Aufmerksamkeit darauf, daß der gesuchte Name aus zwei Teilen bestehe und wir uns bisher noch nicht mit dem ersten beschäftigt haben. Zu dem Worte Ben fällt ihr Christus ein, dann die ersten Szenen des Romans, in denen geschildert wird, daß sich die heiligen drei Könige aufmachen, um das Christuskindlein aufzusuchen und anzubeten. Nach einer längeren Pause setzt sie mit einer Frage ein: „Muß ich das jetzt sagen, was mir eingefallen ist?" Ich antworte, daß mir natürlich kein Mittel zur Verfügung stehe, sie dazu zu zwingen, appelliere aber an ihre Wißbegierde und ihre Tapferkeit. Es gebe nichts, was sich unter ernsten Menschen nicht besprechen lasse. Durch diese Bemerkung ermuntert, fährt sie fort: „Nun, . . . es ist mir wieder . . . ein so ordinärer Ausdruck eingefallen. . . . Ich weiß gar nicht, wieso das kommt; solche Sachen kommen mir sonst nie in den Sinn. Wie ich an die drei Könige gedacht habe, die ich mir, ich weiß nicht warum, als von ver-

schiedener Hautfarbe vorstelle, ist mir ein abscheuliches Wort eingefallen." — „Nun?" — „Es heißt . . . roter König." — „Das ist eine Bezeichnung im Wiener Volksmund für Menstruation?" — „Ja, . . . ich weiß aber auch, wieso ich gerade auf das Thema komme." — „Nun?" — „Vorhin habe ich etwas nicht gesagt, weil ich mich wieder geniert habe. Es ist mir nämlich bei den drei Königen eingefallen, daß die Geburt Christi auf übernatürliche Art geschah: er wurde von einer Jungfrau geboren; er ist das Kind eines reinen Weibes . . . und ich habe schon als ganz junges Mädchen darüber nachgedacht, was das bedeutet." — „Jetzt wissen Sie es aber sicherlich. Denn Ihr Hinweis auf die Menstruation zeigt ja, daß Ihnen der Zusammenhang zwischen dem Aussetzen der Periode und der Schwangerschaft bekannt ist." — „Natürlich, aber ich glaube, es ist noch ein anderer Gedanke dabei. Nämlich es kommt mir vor, als habe ich Maria in bestimmten Zusammenhang mit . . . mit dem anderen Worte gebracht." — „Sie meinen Hur?" — „Ja, da ist aber wieder dieser Romantitel schuld." — „Wieso?" — „Nun, Ben heißt hebräisch Sohn, Kind." — „Ah, Sie haben also Ben Hur übersetzt als Kind der Hur, Hurensohn, und so Ihrem Zweifel an der Jungfräulichkeit Marias Ausdruck gegeben?"

Das war nun freilich eine Aufklärung, auf die ich nicht gefaßt war: den Namen Ben Hur trägt nämlich in dem Roman Wallaces der Held, ein junger Jude aus dem edlen Geschlechte Hurs, des Gefährten Josuas. Ben Hur bedeutet also Sohn des Hur; in Anlehnung an die Bezeichnung Hure für Prostituierte hatte sie dieses Patronimikum so behandelt, als wäre es ein Name, der sich auf die Mutter bezieht. Da sie sich auf meine Frage an die wirkliche Bedeutung des Namens erinnert, ergibt sich die Auskunft, daß sie, unbewußten Tendenzen folgend, die Abkunft des Kindes vom Vater ignoriert und den ursprünglicheren An-

sprüchen des Matriarchats so wieder zu ihrem Rechte verholfen hat.

Ich wollte mich mit dem bisherigen Resultate der Analyse nicht zufrieden geben, denn gerade dieser Zug schien mir ebenso wie ihre frühere intensive Reaktion darauf hinzuweisen, daß in unserem Falle von gestörter Reproduktion noch eine Fülle von Eigenbeziehung zu dem vergessenen Namen vorhanden war. Die folgenden Assoziationen nun förderten diese wirklich zum Teil zu Tage, ein anderer Teil ließ sich leicht erraten. Ein letztes Stück blieb freilich im Dunkel, weil die Analyse abgebrochen werden mußte. Zwischen der Vorstellung Kind, die mit dem Worte Ben und dem Begriff der jungfräulichen Geburt so enge verknüpft waren, und der Vorstellung Mensch bestanden enge Beziehungen, die nach verschiedenen Richtungen wiesen. Das Rätsel der Menschwerdung, der Geburt eines Menschen, hatte schon frühe das Kind beschäftigt und war, wie sie zugab, vielleicht nicht ohne Einfluß auf die Wahl ihres Studiengebietes (Zoologie) gewesen. Die wieder auftauchende Erinnerung an das Bild „Ecce homo" führte ihre Gedanken darauf, daß der Mensch nach Aussage der Genesis[1] das Ebenbild Gottes sei.

Schließlich wird die durch persönliche Komplexe hergestellte Gedankenverknüpfung klarer, wenn wir erfahren, daß sie die Vorstellungen Kind und Mensch noch in einen anderen Zusammenhang gebracht hatte, indem sie das Wort Mensch wieder im Sinne der vulgären Bezeichnung der Prostituierten gebraucht hatte. Der Gedanke an die sozialen Schädigungen, die ein junges Weib erfährt, das zur ledigen Mutter wird, tauchte auf: man wird als „Mensch" angesehen, als Hure. Man sieht, daß hier wieder Verbindungen zu dem Thema der Geburt Christi von einer jungfräulichen Mutter

1) Gen. 1, 27.

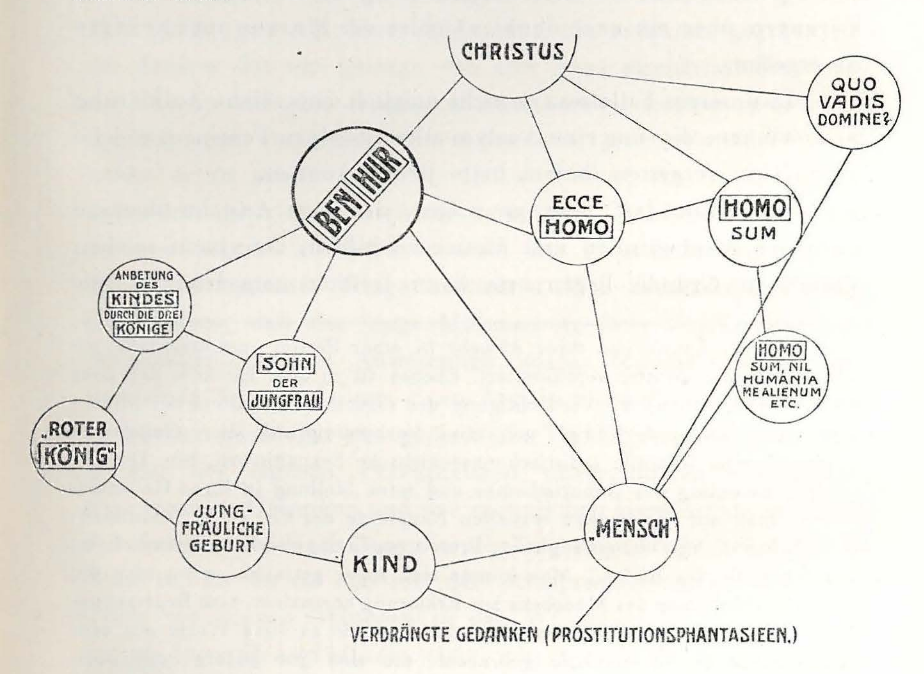
hergestellt waren. Der Gedanke aber an das Kind als Folge eines nicht legalisierten Geschlechtsverkehres bildet eines der stärksten Hindernisse, auf das ihre unbewußten Prostitutionsphantasien stießen[1].

An diesem Punkte der Analyse, die schon einmal auf ihre intensive gefühlsmäßige Ablehnung gestoßen war, angekommen, meinte sie, es sei jetzt genug der „Beichte“ und sie habe sich, wie sie lächelnd hinzufügte, schon allzuweit auf gefährlichem Gebiete vorgewagt. Es sei nun Zeit, den Versuch, der ja aufschlußreich gewesen sei, abzubrechen; sie wisse nun genau, wieso sie ihr sonst vorzügliches Gedächtnis gerade in diesem Falle so plötzlich im Stich gelassen hatte. Als eine Art Nachtrag fügte sie hinzu, es sei ihr, nachdem sie von mir den gesuchten Namen erfahren hatte, sonderbarerweise noch ein Romantitel eingefallen, nämlich „Quo vadis?“ von Henryk Sienkiewicz. Auch dieser Roman spiele in jener Zeit und auch in ihm komme, wie in „Ben Hur“ die Gestalt Christi vor. Obwohl sie die Fortsetzung der Analyse verweigerte, ist doch leicht zu erklären, in welcher unbewußten Verknüpfung auch dieser Name zu den verpönten Gedanken steht: es ist einfach die an sich selbst gerichtete Frage: „Welchen Weg gehst du? Was wird mit dir werden? Wirst du zur ehrsamen Gattin oder zur Dirne?“ Dergleichen Gedankenformen

1) Man wird bemerken, daß die Stellung, welche das junge Mädchen zu der Figur Marias als jungfräulicher Mutter hatte, keine eindeutige ist. Sie entspricht den beiden miteinander ringenden Tendenzen in ihr, von denen die eine sie dazu drängen will, selbst wie eine Dirne zu leben und ihren sexuellen Regungen freie Bahn zu lassen, und der ihr entgegengesetzten, welche solche freie Liebesbetätigung verurteilt und verwirft. Sie bemerkte im Verlaufe dieser Analyse auch, daß sie sich manchmal Kinder wünsche, andere Male sich aber sage, Kinder möchte sie nur haben, wenn es möglich wäre, sie zu bekommen, ohne mit einem Manne etwas zu tun zu haben. (Vgl. die Ersetzung der Abstammung vom Vater durch jene von der Mutter in den Assoziationen zu „Ben Hur“.)

sind gerade bei zur Introspektion und zum Zweifel neigenden Personen, wie es unsere junge Dame ist, nicht ungewöhnlich[1].

Die Fülle der Beziehungen zwischen den einzelnen Vorstellungselementen und den unbewußten Gedanken, welche eine Störung der Reproduktion veranlaßten, in unserem Beispiel ist nicht leicht zu überblicken; ich habe versucht, in der beiliegenden Skizze ein Bild davon zu geben, das freilich hinter dem verwirrenden Reichtum und der Beweglichkeit des seelischen Materials weit zurück bleiben muß.



1) Die Analyse ist nicht weit genug geführt, um noch andere Aufklärungen über die seelischen Mechanismen zu geben. Doch ist z. B. sicherlich in der Vorstellung der Maria eine besonders hohe Verdichtung erreicht, da die Mutter Christi zugleich Dirne und reine Frau ist, den Anteil ihrer

Unser Beispiel beansprucht aber unser Interesse noch durch die Tatsache, daß ein gemeinsames Vergessen eines fremdsprachigen Wortes, das früher zum bewußten Gedächtnisbesitz mehrerer Personen gehört hat, vorliegt. Die psychischen Bedingungen solcher kollektiver Erscheinungen sind noch wenig erforscht. Freud weist mit Nachdruck darauf hin, daß eine Art Ansteckung bei Fehlleistungen im Alltagsleben zu beobachten ist. Ein genaueres Verständnis der seelischen Verursachungen und Mechanismen in derartigen Fällcn würde vielleicht geeignet sein, manche Aufklärungen über ein noch dunkles Gebiet der Massenpsychologie zu ergeben.

In unserem Falle war es nicht möglich, eine solche Aufklärung zu gewinnen, die nur eine Analyse aller einzelnen Personen, welche jenen Titel vergessen hatten, hätte liefern können.

Immerhin darf man es wagen, sich eine Ansicht über die seelischen Mechanismen und Motive zu bilden, die einem solchen Vorfall zu Grunde liegen; sie kann freilich notgedrungen nur

eigenen Triebimpulse und ihrer Abwehr in einer Person zusammenfaßt, sie selbst und ihre Mutter repräsentiert. Ebenso ist in dem Element der Drei Könige eine unbewußte Verdächtigung des sexuellen Verhaltens der Mutter verborgen; der „rote König" und seine Verbindung mit dem Geburtsakt weist auf eine infantile sadistisch-masochistische Sexualtheorie hin. Die besondere Betonung des Geburtsthemas und seine Stellung in ihren Gedanken möchte man mit der starken sexuellen Neugierde des Kindes in Zusammenhang bringen. (Vgl. ihr anfänglicher Protest gegen die elterliche Heimlichkeit und die Rolle des Bildes.) Man könnte sich sogar getrauen, wenn man die Familienverhältnisse des Mädchens zur Erklärung heranzieht, eine Begründung dafür zu suchen, warum sie, die Ortsfremde, gerade so viele Worte aus dem Wiener Dialekt für Begriffe gebraucht, die sich gut anders bezeichnen lassen und die sie wohl sonst auch anders bezeichnet (Hur, Roter König, Mensch). Daß sie das vergessene Wort „Ben Hur" aus einem jüdischen und einem Wiener Ausdruck zusammengesetzt sein läßt, entbehrt ebensowenig der unbewußten Motivation, wie die Deutung dieses Wortes als „Sohn der Hur".

eine oberflächliche sein. Wir haben als erste Auskunft über die seelische Verursachung des Vergessens bei der jungen Dame erfahren, daß es ihr wenig schicklich erschienen wäre, einen Namen zu nennen, der so bedenklich einer Bezeichnung benachbart sei, die sich im Munde eines gut erzogenen Mädchens sonderbar ausnehmen würde. Wir müßten demnach glauben, eine gewisse Überempfindlichkeit und Überschätzung des Wortgleichklanges, die an die kindliche Behandlung der Wörter erinnert, habe das ausreichende Motiv für das Versagen ihres Gedächtnisses gebildet. Wir haben uns mit dieser Auskunft nicht zufrieden gegeben und die Analyse hat uns gezeigt, daß sich diese eigenartige Bewertung des Wortes auf gute Gründe stützen konnte: intimste persönliche Gefühle und Gedanken, die man nicht gerne Fremden verrät, haben es zu stande gebracht, daß ein Wort, das in diesem Zusammenhange einen durchaus harmlosen Charakter hat, seelisch bewertet wurde, als wäre es eines, das gefährliche und mit der Moral unvereinbare Dinge bezeichne. Wir brauchen nur darauf hinzuweisen, daß das junge Mädchen in ihrer Begründung jener Wortvermeidung die Anwesenheit junger Männer als besonders wesentlich hervorhob, um einen Anhaltspunkt für die Vermutung zu besitzen, daß sich eine gedankliche Verknüpfung zwischen jenen als mit der eigenen Persönlichkeit unvereinbaren und deshalb abgewiesenen Gedanken und der männlichen Gesellschaft, in der es sich befand, aufzeigen lassen muß. Die junge Dame behandelt das Wort so, als ob sie sich mit dem Aussprechen jenes verdächtigen Titels vor jungen Männern zu den Wünschen bekannt hätte, die sie als ihrer Persönlichkeit nicht gemäß und als peinliche abgewiesen hat. Kürzer gesagt: unbewußt setzt sie das Aussprechen von „Ben Hur" einem sexuellen Angebot gleich und ihr Vergessen entspricht demnach der Abwehr einer unbewußten Versuchung dieser Art.

Wir haben Grund zu der Annahme, daß ähnliche unbewußte Vorgänge das Vergessen der jungen Männer bedingt haben. Ihr Unbewußtes hat das Vergessen des Mädchens in seiner wirklichen Bedeutung erfaßt und es, gestützt auf die eigene Kenntnis des Namens und die mimischen Zeichen, gleichsam gedeutet; nun aber haben sie ihrerseits durch Vergessen reagiert. Bedeutet das Vergessen jenes anrüchigen Titels auf seiten der Frau unbewußt die Vermeidung eines sexuellen Angebotes, so stellt das Vergessen der Männer eine Rücksicht auf solches abweisendes Verhalten dar und zeigt das Zurückdrängen der eigenen sexuellen Begehrlichkeit, welche das Mädchen als Sexualobjekt nehmen will. Es ist also, als hätte ihnen ihre Gesprächspartnerin durch ihre plötzliche Gedächtnisschwäche einen deutlichen Wink gegeben, den die Männer unbewußt wohl verstanden hätten. Ihr Vergessen war ebensowenig zufällig, wie jenes.

Man kommt auf diesem Wege in die Lage, das ganze Verhalten des Mädchens in dieser Situation besser zu verstehen. Wurde jener Titel vom Bewußtsein auch aus Motiven übergroßer Schamhaftigkeit abgehalten, so wird uns gerade das sonderbar vorkommen, daß das Mädchen selbst die Aufmerksamkeit auf den Roman lenkte, dessen Namen sie vergessen hatte. Das Verhalten unserer Philosophin wird in dieser Beleuchtung einen eigenartigen Kompromißcharakter nicht verleugnen können. Gerade durch die Analyse des Vergessens wird es regressiv klar, daß eine Tendenz zur Exhibition einer anderen unterlag, welche die moralische Reaktion darauf darstellte und mit der die Mächte der Scham und der Erziehung den Sieg errangen. Die junge Dame, die den Namen „Ben Hur" reproduzieren wollte, vergaß ihn, weil er sie an eigene, als peinlich abgewiesene Gefühle und Gedanken erinnerte. Dieses Vergessen ist als Zeichen eines abgelaufenen unbewußten Verschiebungsvorganges aufzufassen: in der Nachwirkung dieser

Verschiebung wurden früher harmlos gewertete oder mit den komplexbetonten nur durch ausgedehnte Assoziationen oder durch ähnlichen Klang verbundene Worte als peinlich empfunden und ihr Auftauchen durch Verdrängung verhindert.

Bei den Studenten nun müssen wir einen ähnlichen, durch das Vergessen der Dame angeregten oder zumindestens beeinflußten unbewußten Vorgang annehmen: sie benahmen sich, als ob sie sich durch das Aussprechen des Namens in ihren sexuellen aggressiven Absichten verraten würden. Das mimische Bild jener Szene entsprach dieser Ableitung: das Mädchen schwankte zwischen Verlegenheit und Ärger, die Studenten aber zeigten nur Verlegenheitssymptome. Eine Erfahrung aus der Traum- und Neurosenpsychologie aber hat uns gelehrt, daß auftretende Affekte dort, wo unbewußte Vorgänge mitwirken, ihre volle seelische Berechtigung haben und dies auch dann der Fall ist, wenn der damit verbundene Inhalt nicht zu den Affekten passen will, wie z. B. in unserem Falle. Das Vergessen eines Namens ist kein Grund, Ärger oder Verlegenheit in irgendeinem bedeutenderem Ausmaße zu verspüren. Die Analyse zeigt in ähnlichen Fällen, daß der Affekt von seinem ursprünglichen Inhalt abgezogen und mit einer sekundären, anscheinend belanglosen Veranlassung verknüpft wurde. Halten wir uns aber an die Natur der Affekte selbst und an die Ergebnisse unserer Analyse, so kommen wir zu folgenden Resultaten: der Ärger der Dame bezog sich eben auf das Auftauchen jener unbewußten Wünsche und Impulse und kommt ihrer intensiven Ablehnung gleich. Die schwächer bemerkbare Verlegenheit der Studenten aber ist ursprünglich nicht durch ihr schlechtes Gedächtnis begründet: sie ist vielmehr ein Ausdruck des Betroffenseins. Sie erinnern sich nicht, um nicht in ihren verborgenen Absichten erkannt zu werden. Anders ausgedrückt: sie schämen sich nicht, daß sie vergessen, sondern, daß sie s i c h vergessen konnten.

Wir wollen uns nun die Frage vorlegen, ob einige der analytischen Einblicke, die wir aus diesem Falle gewonnen haben, geeignet sind, sich zu allgemein geltenden Erkenntnissen über das Phänomen des kollektiven Vergessens zu verdichten. Daß Fälle von solchem Vergessen manchmal vorkommen, ist bekannt. Wer hat nicht Situationen miterlebt, in denen sich eine Gruppe von Personen, etwa eine Gesellschaft, vergebens bemüht, sich einen Namen, ein Zitat, einen gelesenen oder einen gehörten Satz, den sie sicher gewußt zu haben behauptet, ins Gedächtnis zurückzurufen? Man hört dann oft Bemerkungen, wie: „Der Name liegt mir auf der Zunge" oder den verwunderten Ausruf: „Daß ich das vergessen konnte!" usw.

Wir würden im Sinne der vorangehenden Erklärungen nun die Behauptung aufzustellen wagen, daß auch in der Mehrzahl solcher Fälle von kollektivem Vergessen bestimmte unbewußte Motive die Störung der Reproduktion verursacht haben. Welcher Art diese störenden Tendenzen sind, kann natürlich erst immer die Analyse des einzelnen Falles entscheiden. Es lassen sich auf Grund der obigen Analyse immerhin einige Vermutungen über das Zustandekommen solcher Erscheinungen gemeinsamen Vergessens aufstellen.

Wir haben gesehen, daß das Vergessen bestimmter Namen und Ausdrücke unter Umständen genau so ansteckend ist, wie das Versprechen. Wir haben auch behauptet, daß in diesen Fällen das Unbewußte der einen Person auf das anderer wirke, eine Art unbewußter Verständigung im gemeinsamen Vergessen ihren Ausdruck finde. Dieser Vorgang hat freilich zwei Voraussetzungen, zu deren Annahme indessen die Analyse aus anderen Gründen längst gedrängt wurde: die eine besteht darin, daß nicht nur die Bewußtseinsinstanzen sich eine Form der Mitteilung geschaffen haben, sondern daß auch das Unbewußte über ausreichende Mittel verfüge,

die Reaktionen anderer zu deuten. Die andere Voraussetzung ist die, daß auf einer bestimmten Entwicklungsstufe die Verdrängung bei allen Individuen wirksam ist und bei ihnen dieselben Komplexe von Regungen mit ihren Abkömmlingen vom Bewußtsein abhält. Die erste Annahme wird uns durch das allgemeine Verständnis der Symbolik im Witz, durch die Analyse mancher symptomatischen Erscheinungen, wie etwa der hysterischen Identifizierung und vor allem durch einige Erfahrungen, die aus der ärztlichen analytischen Technik geschöpft wurden, nahegelegt; die zweite darf sich darauf berufen, daß die Verdrängung einen Erwerb aus der Menschheitsgeschichte darstelle und daß auch hier jede Generation berufen sei, was sie ererbt von ihren Vätern hat, neu zu erwerben, um es zu besitzen.

Das Wirken solcher Verdrängungsmächte, dem sich niemand entziehen kann, der unter Menschen und mit Menschen lebt, erscheint in seiner Allgemeinheit auch für die Erklärung jener Fälle unerläßlich, bei denen kein Einzelner mit dem Vergessen vorangeht und durch sein Vergessen Reaktionen anderer hervorruft. In diesen allgemeineren Fällen wird man sich darauf berufen müssen, daß zwischen dem gedanklichen oder affektbetonten Inhalt der vergessenen Vorstellung verborgene Verknüpfungen mit jenen Komplexen bestehen, die bei fast allen Menschen einer bestimmten Kulturstufe von der Verdrängung betroffen werden. Es muß hier ferner daran erinnert werden, daß eine Neigung zum Vergessen bestimmter Vorstellungen als Ausdruck der Verdrängungstendenzen schon durch eine ererbte Anlage bedingt sein kann, die es bewirkt, daß sonst als lustvoll Vorgestelltes nun psychisch unter Acht und Bann getan wird. Gemeinsamkeiten der Erziehung und Abstammung, der sozialen Schicht und Religion, der Gesellschaft und der Erfahrungen werden gewiß gemeinsames Vergessen als Reaktion auf mit dem Ichgefühl der Einzelnen unvereinbare Vorstellungen begünstigen können.

Es bleibt daneben noch Raum genug für die Wirkung individueller Faktoren, die sich z. B. in der Auswahl der Ersatzeinfälle geltend machen. Hier werden die Eindrücke und Erlebnisse des Einzelnen von früher Kindheit an, der Umkreis seiner Interessen und seiner Bildung, ja sogar zufällige Ereignisse seines Tages neben den allgemeineren unbewußten Determinanten ihren Einfluß ausüben können. Diese Bemerkungen wollen natürlich nicht über den Anspruch einer ersten Orientierung auf diesem Gebiete hinausgehen.

Wir wollen es nicht verabsäumen, mit einem Worte darauf hinzuweisen, daß die beiden hervorgehobenen Momente, die Verdrängung als ein allgemein wirkender, durch die Kulturentwicklung bedingter psychischer Vorgang und das Unbewußte als ein Apparat, der die Reaktionen anderer Menschen zu deuten und spätere Entstellungen rückgängig zu machen vermag, auch dort ihre Geltung und Bedeutung behalten, wo die zeitliche Kontinuität im Seelenleben der Menschen in Frage kommt, das heißt also auf dem Gebiete der Völkerpsychologie[1]. Wie weit hier Vererbung und individuelles Erleben einer Generation die Verdrängungserscheinungen, die Entstellungen, Reaktionsleistungen und die Wiederkehr des Verdrängten bestimmen, ist noch wenig geklärt. Es sind vielleicht dieselben seelischen Mächte, die hier wie dort, beim Einzelnen und beim Volke, im vergänglichen Leben des Individuums und in der Aufeinanderfolge ungezählter Generationen über Vergessen und Erinnern, Verdrängung und Wiederkehr entscheiden.

1) Vgl. die Ausführungen Freuds in „Totem und Tabu". 1913. S. 146.

II
JESUS UND MARIA IM TALMUD

Spät erklingt, was früh erklang.
GOETHE.

Die vorhergehende Analyse eines Falles von kollektivem Vergessen gibt Anlaß zu manchen interessanten Fragestellungen, die sich auf das Seelenleben der Gemeinschaften beziehen. Wir wollen aber hier nicht in eine Diskussion dieser Probleme eingehen, sondern uns vielmehr bemühen, das Zusammentreffen einiger besonders günstiger Bedingungen ausnützend, eine religionspsychologisch bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen einem individuellen und einem kollektiven Phänomen bis in die Einzelheiten zu verfolgen.

Es wurde in der Analyse der jungen Dame angedeutet, welche seelische Tendenzen dafür entscheidend wurden, daß sie Maria, die Mutter Christi, als Dirne bezeichnete und welche Eigenbeziehung ihre Erinnerung gestört hatte. Jedem, der sich mit Religionswissenschaft beschäftigt, ist es bekannt, daß Maria eine jüngere Schwester der großen Liebesgöttinnen darstellt und daß ihre Beziehung zu Christus ihr Vorbild in dem inzestuösen Verhältnis der westasiatischen Muttergöttin und ihres Gattensohnes besitzt. (Ischtar und Tammuz, Astarte und Adonis, Isis und Osiris, Kybele und Attis etc.) Noch in der Apokalypse Johannis heißt die Himmelskönigin die Mutter des Siegers (12, 1) und dessen Braut (21, 9).

Das Mädchen in unserem Beispiel, das die Mutter des Heilands als „Hur", Prostituierte bezeichnet, greift demnach unbewußt auf eine alte Entwicklung zurück, indem sie unter dem Drucke bestimmter Affekte die Sublimierung der Jahrhunderte rückgängig macht und ohne Kenntnis des religionsgeschichtlichen Zusammenhanges die ursprüngliche Bedeutung Marias erfaßt.

Es gibt Zeugnisse genug dafür, daß die Zeitgenossen der ersten Entwicklung des Christentums sich des Zusammenhanges der Mutter Christi mit den großen Liebesgöttinnen des Orients bewußt waren. Es mag dieses Beispiel als Bestätigung für die Freudsche Behauptung dienen, daß das Unbewußte die Fähigkeit besitzt, die Spuren der Wirksamkeit unbewußter Vorgänge vieler vorangehender Generationen in ihrer wirklichen Bedeutung zu erkennen und frühere Einstellungen rückgängig zu machen.

Seelische Bedingungen bestimmter Art aber werden vorausgesetzt werden müssen, um solche Rekonstruktion untergegangener Realitäten zu ermöglichen.[1]

Aber auch die affektive Ablehnung der sexuell verdächtigten Mutter Gottes bei unserem analysierten Mädchen bewegt sich in alten Bahnen, die ihre Vorfahren bereits achtzehn Jahrhunderte vor ihr gegangen sind, und es sind hier wie dort verdrängte Tendenzen, die solche Verwerfung und Verurteilung bewirkt haben. Wir würden sagen, daß die junge Dame in ihrer gefühlsmäßigen, durch Kindererlebnisse und -konflikte bedingten Einstellung zur Mutter (-Gottes) eine individuelle Wiederholung dessen bietet, was man in der rabbinischen Welt der ersten nachchristlichen Zeit gegenüber dieser heiligen Figur empfand und zu formulieren suchte — eine Wiederholung, die mit dem ersten Vorgang bis in die geringsten Details übereinstimmt.

1) Ähnliche Durchbrüche des Verdrängten, die den wirklichen Sinn von verdrängtem Material wiederherstellen, finden sich im Witz. Man vgl. die Anekdote, in der der kleine Moritz die Abstammung Moses feststellt.

Wir meinen, als Zeugnisse der Einstellung des frühen Judentums gegenüber der Gestalt der Maria Aussagen aus dem Talmud heranziehen zu dürfen.[1]

Wir finden im Talmud Jesus oft als ben Pandera, ben Pantera oder Jeschu ben Pandera bezeichnet. Der Name wird von den Amoräern (Rabbinen des 3. und späterer nachchristlicher Jahrhunderte) erwähnt; er kommt aber auch an manchen tanaitischen Stellen vor, die bereits aus dem 2. Jahrhundert stammen. Diese Bezeichnung Christi ist alt.[2] Der Name Panthera taucht an verschiedenen Stellen der Streitschrift auf, die der Kirchenschriftsteller Origenes gegen den römischen Philosophen Celsus richtete. Das Buch des Celsus, das den Titel „Wahres Wort" führte und das Christentum vom philosophischen und politischen Standpunkte aus bekämpfte, ist uns nicht erhalten, wir können es aber durch die Gegenschrift des Origenes, der das Werk des heidnischen Philosophen Punkt für Punkt zu widerlegen sucht, rekonstruieren. Celsus hatte einige seiner Angriffe einem Juden in den Mund

1) Die sich auf Jesus beziehenden Stücke des Talmuds finden sich bei Heinrich Laible, Jesus Christus im Talmud, 1891; engl. Übers. Jesus Christ and the Talmud, Cambridge 1893, ferner bei T. R. Herford, Christianity in Talmud and Midrasch, London 1903; Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen. Texte und Übersetzungen und Erläuterungen 1910. D. Chwolsohn, Das letzte Passahmahl und der Tag seines Todes. Petersburg 1892 (namentlich S. 85—194); Klausner, Jesus aus Nazareth (Heathid I und II.) Eine kritische Untersuchung, auch von mir hier dankbar benützt, bietet das aus dem Leipziger Institutum Delitzschianum in Leipzig hervorgegangene Buch „Die religiöse Denkweise der Chassidim" von Paul Levertoff (Arbeiten zur Missionswissenschaft 1. Stück.) Leipzig 1918, besonders S. 109—128.

2) M. Friedländer hat wahrscheinlich gemacht (Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen. Göttingen 1901, S. 55ff.), daß die Pantherasage in der Diaspora entstanden ist und von christen- und jesusfeindlichen gnostischen jüdischen Sekten her erst in den Talmud eingedrungen ist.

gelegt, darunter erscheint auch der folgende:[1] „Seine Entstehung aus einer Jungfrau hat Jesus erdichtet. In Wahrheit stammt er aus einem jüdischen Dorf und von einem bäurischen armen, um Lohn spinnenden Weibe. Von ihrem Gatten, einem Zimmermanne seiner Kunst nach, wurde sie ausgetrieben, nachdem sie als Ehebrecherin überwiesen worden war. Vom Mann verstoßen und ehrlos umherirrend gebar sie dann in der Dunkelheit von einem gewissen Soldaten Panthera her Jesus." Im Talmud erscheint nun, wie erwähnt, Jesus als Jeschu ben Panthiri, Jeschu ben Panthera, ben Panthera ohne den Namen Jesus.[2] Immer wieder wird später dieser alte Spottname des Heilands gebraucht, um verächtlich anzudeuten, daß ein römischer Soldat namens Panthera in ehebrecherischer Beziehung zur Mutter Jesu gestanden war.

Die jüdische Tradition wurde in den Tholdoth Jeschu (jüdischen Erzählungen des Lebens Jesus), mehr oder minder ausgeschmückt, fortgesetzt. Diese Berichte, die sich an die mündliche Überlieferung und an die Erzählungen des Talmuds anschlossen, wurden erst spät schriftlich fixiert. Den wohl ersten Auszug aus einem solchen Werk finden wir in der Schrift „De Judaicis superstitionibus", die Bischof Agobard von Lyon mit zwei anderen Bischöfen um 830 verfaßte. In den religionsgeschichtlich bedeutsamen Tholdoth erscheint fast immer die Verführungsgeschichte Marias und ihr Ehebruch mit Panthera.[3]

1) Origenes gegen Celsus I. 23, 69 und öfter (Keim, Celsus „Wahres Wort". Zürich. 1873. S. 12.)

2) Vgl. Tosephta zu Baraitha Ab. 16b, 17a: Thos. Chullin 2, 24, Baraitha Thos. Chullin 2, 22—23: Ab. Sara 27b, j. Ab. Sara 40 d. j. Schabb. 14d. Auf den Namen Ben Stada, der ebenfalls Jesus bezeichnet, gehe ich hier nicht ein, weil seine Etymologie zu unsicher ist.

3) Ich gebe als Beispiel den Anfang des jüdisch-deutschen „Tholdoth Jeschua ha-nozri" (von Dr. Erich Bischoff nach dem Oxforder Original-Manuskript herausgegeben. Leipzig 1895. S. 9f.): „In dem Jahr, daß man

Ebenso wie unsere Analysandin (man erinnere sich der Assoziationen: Drei Könige — Roter König — Menstruation — Schwangerschaft — Jungfräuliche Geburt — Ben Hur) bringt merkwürdigerweise auch der Talmud die Empfängnis Marias nicht nur mit dem Ehebruch, sondern auch mit der Menstruation in Zusammenhang. Kalla 51 a wird nämlich erzählt: „Der Freche ist nach Rabbi Elieser ein Bastard, nach Rabbi Jesua der Sohn einer Menstruierenden, nach Rabbi Akiba ein Bastard und der Sohn einer Menstruierenden. Einst saßen die Gelehrten im Tore und zwei Knaben gingen an ihnen vorbei; einer von diesen hatte seinen Kopf bedeckt, einer entblößt. Von dem, der seinen Kopf

---

hat gezehlt drei tusend sieben hundert un sechzig von Bescheffne (Erschaffung) die Welt, da is worn (worden) geboren Jeschu ha-nozri (der Nazarener) in der Stadt Bethlehem, drei Meil von Jerusalem, und in dem Jahr, das man hat gezeilt (gezählt) drei tusend sieben hundert ein un neinzig, is er gehangen worn be-beth ha-sekilah (am Steinigungsplatze) un asu (also) is es geschehn.

Sein Mutter hat geheißen Mirjam (Maria) un sie war eine scheine (schöne) Jungfrau un sehr fromm. Un sie war anschpost (angesponst — verlobt) geworn zu ein (mit einem) bachur (jungen Mann; Bocher), der hat geheißen Jochanan, der war ein chasid (Frommer) un ein großer Thalmid chacham (Gelehrtenschüler, Gelehrter). Er war her von das Geschlecht malkuth heth David (des Königshauses Davids). Un kegen ier schier (gegenüber gerade) hat gewaunt (gewohnt) einer, hat geheißen Joseph Pandira, ein Zimmermann sein Sohn (S. eines Z.); der hat Lust gehabt zu der Mirjam. Un er ging stillschweigendig bei die Mirjam und thut mit ihr sein Willen. Da war die Mirjam sagen(d) zu ihm: „Du, Jochanan, was thustu? Vor wahr (fürwahr) ich bin niddah (unrein, monatsblütig)!" Aber er war nit vornehmen (vernehmend) ihr Reed. Un sie war(d) die selbige Nacht tragen(d) (schwanger). Un wie der Pandira von ihr awek (weg) ging, da kam zu gehn ihr chatan (Bräutigam) Jochanan aus dem beth ha-midrasch (Lehrhause, Synagoge) und wollte sich bei (ihr) legen. Da hieb (hub) sie zu ihm an: „Was thustu? Es is mir ein grauß Wunder von dir, asau (so) ein Sach zu thun, asau ein Mann wie du bist. Denn du bischt schon einmal heint (heut Nacht) bei mir gewesen, wie wohl as (obgleich) ich zu dir gesagt hab, as (daß) ich niddah bin, und itz und kommstu wieder!" usw.

entblößt hatte, sagte Rabbi Elieser: „Ein Bastard"; Rabbi Jesua sagte: „Der Sohn einer Menstruierenden." Da sagten sie (die Gelehrten) zu Rabbi Akiba: „Wie hat dir dein Herz Mut gemacht, die Worte deiner Genossen zu übertreten?" Er antwortete ihnen: „Das werde ich feststellen." Er ging zu der Mutter des Kindes und sah, daß sie auf dem Markte (als Buhlerin) saß und Hülsenfrüchte verkaufte. Er sprach zu ihr: „Meine Tochter, wenn du mir beantwortest, was ich dich frage, so bringe ich dich in das Leben der zukünftigen Welt." Sie antwortete ihm: „Schwöre mir!" Da schwur Rabbi Akiba mit seinen Lippen, machte es aber in seinem Herzen ungültig. Er sagte zu ihr: „Welche Bewandtnis hat es mit diesem deinem Sohne?" Sie erwiderte: „Als ich ins Brautgemach ging, war ich eine Menstruierende, und mein Gemahl sonderte sich von mir ab; aber mein Brautführer kam über mich, und so ward mir dieser Sohn." So war also der Knabe ein Bastard und ein Sohn einer Menstruierenden. Da sprachen sie (die Gelehrten): „Groß ist Rabbi Akiba, da er seine Lehrer beschämt hat." Zu jener Stunde sagten sie: „Gebenedeiet sei er, der Herr, der Gott Israels, der sein Geheimnis dem Rabbi Akiba ben Josef offenbarte."[1]

1) Warum Jesus an dieser Stelle, sowie in fast allen Toldoth Jesu, (vgl. später) als Sohn einer Menstruierenden betrachtet wird, ist nicht klar. Am ansprechendsten erscheint mir die Vermutung Emil Jungs, der darauf hinweist, daß der rote Haarwuchs, den wir nicht selten auf den Bildern des Heilands sehen, auf die Konzeption durch eine Menstruierende im Volke zurückgeführt wurde und auch heute noch hie und da zurückgeführt wird. (Die Herkunft Jesu. München 1920. S. 197.) Das Tabu der Frauen während der Menstruationszeit ist bei den primitiven Völkern allgemein. Im 3. Buche Mose 20, 18 wird bestimmt: „Wenn jemand bei einem Weibe liegt zur Zeit ihrer (monatlichen) Krankheit und ihre Scham entblößt, ihren Brunnen aufgedeckt hat, so sollen beide mitten aus ihrem Volke weg getilgt werden." Über das Tabu der Menstruation vgl. Freud, Totem und Tabu,

Die Bezeichnung „Ein Frecher" bezieht sich auf den Umstand, daß Jesus barhaupt ging, was nach Franz Delitzsch („Ein Tag in Kapernaum") als Ausdruck der Ungeschliffenheit und Unverschämtheit galt.

Der Name Panthera ist seiner Bedeutung nach nicht klar. Manche Forscher nehmen ihn als Eigennamen aus dem Griechischen (Πάνϑηρ), andere wie Krauß behaupten, daß Jeschu Pandera „mit Haut und Haar eine talmudische Figur sei“[1] und daß die Tradition, bis sie zu den Heiden gelangt sei (Celsus), bereits mit Zutaten versehen worden sei, da der Soldat Panthera den gemeinjüdischen Quellen unbekannt sei.

Wir schließen uns Klausner an, der wahrscheinlich gemacht hat, daß Panthera eine Verballhornung von parthenos „Jungfrau“ ist. Die Juden hörten oft, daß die Christen Jesus den „Jungfrauensohn“ nannten; deswegen nannten sie ihn spöttisch „Sohn der Panthera“. Später vergaß man allmählich, daß mit diesem Namen ursprünglich die Mutter Christi bezeichnet worden war.[2] Weil der Name aber nicht jüdisch ist, entstand die Sage, daß der Vater Jesu ein Heide war, und zwar ein römischer Soldat, der so hieß.[3] Wir würden freilich hinzufügen, daß noch andere, verdrängte Elemente für diese Verschiebung im Laufe der Generationen mitbestimmend wurden: so wird gerade die angenommene Vaterschaft eines heidnischen Soldaten unbewußt durch den verächtlichen Vergleich Marias mit den großen Muttergottheiten des heidnischen Orients mitbedingt sein.

Erinnern wir uns des Vergessens von „Ben Hur“ und vergleichen wir die Bedeutung, die Maria in den Augen der Rabbinen der ersten Talmudzeit besaß, mit der, die sie für das junge

1) Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. S. 187.

2) Nitzsch, Theol. Studien und Kritiken, 1840, S. 115—120 zeigt eine Reihe talmudischer und patristischer Täuschungen, die an den mißverstandenen Spottnamen Pandera anknüpfen.

3) Vgl. dazu Gustav Dalmans Bemerkungen in Laibles erwähnter Schrift (engl. Ausgabe) S. 21 u. S. Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. S. 206/7 Anm. 73.

Mädchen unseres Falles gewonnen hatte, so wird die Übereinstimmung klar; die psychischen Wurzeln dieses Bedeutungswandels, eigentlich dieser Bedeutungsrekonstruktion, werden hier wie dort im Vorgange der Wiederkehr des Verdrängten zu suchen sein. Die seelischen Mechanismen in beiden Erscheinungen sind in der Umdeutung einer ursprünglich indifferenten Bezeichnung in eine sexuell anrüchige — einer Umdeutung, die leicht ersichtlichen Tendenzen entspringt — merkwürdig ähnlich. Es ist gewiß interessant, zu beobachten, daß in beiden Fällen eine Verschiebung stattgefunden hat: die Rabbinen des Talmuds haben die primär ein weibliches Wesen bestimmende Bezeichnung (Parthenos - ben Panthera) als den Namen des Vaters Jesu aufgefaßt; das Mädchen hat einen ursprünglich männlichen Namen (Hur - ben Hur) in mißverstandener, doch in unmißverständlicher Art als Bezeichnung für die Mutter Jesu angesehen.[1] Hier wird neben der Übereinstimmung zugleich eine Differenz in der Richtung der affektiv bedingten Umdeutung und Verschiebung ersichtlich.[2]

1) Neben der Verschiedenheit des Geschlechtes, deren Vertreter diese Verschiebung bewirkt haben, wird man die homosexuelle Bedingtheit dieser Umdeutung hervorheben müssen. Man vergleiche etwa die Rolle der Homosexualität als determinierenden Faktors im Vorgang der Situationsumkehr im Traume. So betrachtet wird die Unsicherheit, ob der betreffende Name dem Vater oder der Mutter gelte, einem Schwanken zwischen homo- und heterosexuellem Objekt entsprechen. Die Geburt ist die erste Ursache der inzestuösen Libidofixierung. In den Pubertätsriten der Wilden wird, wie ich zu zeigen versucht habe, ein Versuch zur Rückgängigmachung dieser Tatsache in plastischer Form gemacht (vgl. „Probleme der Religionspsychologie“ I. Teil.) Der uns Erwachsene paradox anmutende Zweifel über die Rolle von Vater und Mutter bei der Geburt hat seine Gründe in der ursprünglichen Bisexualität des Kindes und in den infantilen Sexualtheorien. Ein 5jähriger Knabe äußerte, als die Mutter ihm ein Stück Torte verweigerte, zornig: „Wenn ich mal Mama sein werde, werde ich meine Kinder auch so behandeln.“

2) Es ist selbstverständlich, daß sich die sexuelle Verdächtigung Marias im Talmud in anderen Formen wiederholt. So wird von den Amoräern Pappos

Die merkwürdige Unsicherheit in Bezug auf die Abstammung des großen Ketzers Jehoschuah von Nazareth im Talmud und die tendenziös hervorgehobene Vaterschaft eines römischen Legionärs würde etwa der Verwechslung Ben Hurs mit Christus und der tendenziösen Auffassung dieses Namens von Seiten unserer jungen Dame entsprechen. Das Fräulein nimmt Anstoß an dem Romantitel, weil in ihm das anrüchige Wort „Hur" das sie auf die Mutter Christi bezieht, vorkommt und vergißt ihn. Ähnlich benehmen sich die Gelehrten des Talmud, die es tunlichst vermeiden, Jesus beim Namen zu nennen und lieber stereotype Umschreibungen gebrauchen. So heißt der Reformator „Der Freche" (Kalla 51 a), „ein Mann, Sohn eines Weibes" (Jalkuth Schimeoni 8766 zu 4. Mos. 23, 7) „ein Gewisser" (Mischna Jebamoth 4., 13, u. ö.), ferner „der Gehenkte", „der Bastard", „Bileam" usw. Es ist verständlich, daß mit der stärker werdenden Zensur des Christentums als offiziellen und unduldsamen Glaubens die Umschreibungen immer mehr an die Stelle der direkten Bezeichnungen traten.

ben Jehuda mit dem Vater Jesu, Mirjam, die Frauenhaarflechterin, mit seiner Mutter indentifiziert. Pappos ben Jehuda, der im talmudischen Schrifttum als Zeitgenosse des Rabbi Akiba öfters angeführt wird, soll nun auf seine Frau eifersüchtig gewesen sein, und sie nicht aus dem Hause gelassen haben. So erzählt die Baraitha (Tosefta Sota 5, a): „Rabbi Meir pflegte zu sagen: „Wie es Geschmacksrichtungen in Bezug auf das Essen gibt, so auch in Bezug auf die Frau. Es gibt manchen, der, wenn in seinen Becher eine Fliege fällt, sie herausnimmt und nicht davon trinkt; das ist die Geschmacksrichtung des Pappos ben Jehuda, der die Tür vor seinem Weibe zu verschließen pflegte und hinausging" (vgl. Gittin 90a. Übrigens ein schönes Beispiel von Sexualsymbolik.) Es ist bemerkenswert, daß der Name dieser ungetreuen Ehefrau Mirjam Magaddela an Maria Magdalena im Neuen Testamente erinnert (worauf Levertoff in seinem Buche S. 113 hinweist.) Die Figur der schönen Sünderin Maria Magdalena, steht der ursprünglichen Bedeutung der orientalischen Liebesgöttin und Göttermutter näher als Maria, die Mutter des Herrn, ist aber eine Abspaltung der ursprünglich einheitlichen Figur.

Nach Laible hat Eisenmenger in seiner Schrift „Entdecktes Judentum“ (2, 1) 28 solcher umschreibender Benennungen Jesu aus jüdischen Schriften nachgewiesen. Nun werden wir gewiß den Faktor der Furcht als Motiv dieses Vorganges nicht gering schätzen, meinen aber, daß die Namensvermeidungen auch als Zeichen starken Widerwillens und ebensolcher Verachtung für den Träger zu werten und dem Namensvergessen in unserem analysierten Fall zu vergleichen seien.

Man würde auf den ersten Blick hin geneigt sein, zu behaupten, daß ähnliche Faktoren es waren, die bei den ehrwürdigen Rabbinen vor achtzehn Jahrhunderten und bei einem jungen Mädchen unserer Tage dieselben Wirkungen hervorgebracht und sich zu diesem Zwecke derselben psychischen Mechanismen bedient haben. Auf ähnliche Art wird hier wie dort eine auf Sublimierung aufgebaute, religiöse Legende zerstört und in ihrer primären und primitiveren Bedeutung unbewußt erfaßt. Es ist keineswegs notwendig, zur Erklärung dieser merkwürdigen Erscheinung das Walten einer mystischen Volksseele (Wundt) anzunehmen; es genügt vielmehr für den Fall des jungen Mädchens, auf die psychische Beziehung zur Mutter und deren Störung hinzuweisen, und wozu die Art seiner Assoziationen uns zwingt, anzunehmen, daß die eigene Mutter mit der Gottesmutter in Vergleich gesetzt wurde.

So konnte die Philosophin in die Lage kommen, die eigenen Gefühle und Konflikte in den vor vielen Jahrhunderten wirkenden unbewußt wiederzufinden. Das eigene Erleben spielt dabei die Rolle eines Wegweisers: es bot die Möglichkeit der Anknüpfung an das versunkener Geschlechter durch das Wirken derselben Verdrängungsmächte.[1]

---

1) Es ist für die folgende Analyse nicht bedeutungslos, daß auch im Talmud Maria genau so bezeichnet wird, wie von dem Mädchen: R. Hijja

Bei näherem Zusehen aber wird man leicht erkennen, daß trotz so weitgehender Übereinstimmung in beiden Fällen nur ähnliche, nicht die gleichen Motive für die Auffassung der Gottesmutter Maria bestimmend waren. Eine solche Differenz ist von vornherein zu erwarten: der Ausgangspunkt in den zwei Erscheinungen ist verschieden; die Einstellung zu der Gestalt Marias aber wird schon durch die Divergenz zwischen der Betrachtungsweise von Rabbinen vor achtzehn Jahrhunderten und einer jungen modernen Dame gegeben. Dort sind es Männer, die spontan und mit bestimmten bewußten Absichten ihrer Verurteilung Marias ungeschminkten Ausdruck geben, hier ein Mädchen, das sein Widerstreben und seinen Unglauben unfreiwillig in der indirekten Form der Anspielung und Verdächtigung zeigt. Das Moment der Identifikation, das als bedeutsames in der Analyse des Falles seine Stelle fand, das aus der ursprünglichen Ödipuskonstellation und der reaktiv verstärkten homosexuellen Neigung zur Mutter stammt und noch in den verdrängten Prostitutionsphantasien erkennbar ist, fällt, wie selbstverständlich, in der Betrachtungsweise der Männer weg; es tritt dafür das der eigenen zurückgedrängten heterosexuellen Libido und der zurückgewiesenen Sexualüberschätzung des weiblichen Objekts ein. Indessen wird diese Differenz wieder eingeschränkt, wenn man bedenkt, daß die Rabbinen sich unbewußt mit Jesus, dem revolutionären Sohnesgott und Liebhaber der Muttergöttin, identifizieren. Ihre Verurteilung und Verächtlichmachung beider Gestalten kann nur als Reaktionserscheinung auf die

bar Abba sagte: Wenn der Sohn der Hure dir sagt: „Es gibt zwei Götter", so antworte ihm: „Ich bin der vom Meere. Ich bin der vom Sinai" .... R. Hijja bar Abba sagte: Wenn der Sohn der Hure dir sagt: „Es gibt zwei Götter", so antworte ihm: „Von Angesicht zu Angesicht — redeten Götter. nicht ist so geschrieben, sondern — redete Jahve mit euch." (Deut. 5, 4.) (Pesiqtha Rabbathi 100b, 101a.) Vgl. Prof. Hermann Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen. Leipzig, 1910. S. 37.

eigenen Wünsche verstanden werden. Dem Unterschied der Geschlechter entsprechend gilt die bewußte Aufmerksamkeit und Abweisung der talmudischen Gelehrten stärker dem Manne Jesus, die analogen Gefühle des Mädchens eher dem Weibe Maria.

Das folgende freilich vereinfachende Schema wird durch den Vergleich des dem individuellen gegenübergestellten völkerpsychologischen Vorganges ihre wesentlichen Übereinstimmungen und Abweichungen besser erkennen lassen, als lange Erörterungen. Aus ihm wird auch ersichtlich, welche Differenz in den Tendenzen, durch die die Verschiebung und Umdeutung bewirkt wurde, besteht, da in der individuellen Reproduktionsstörung das religiöse Objekt vorwiegend dazu benützt wird, um eigenen Affekten und Gefühlen indirekten Ausdruck zu geben; die religiöse „Fehlleistung" — wenn man so sagen darf — den sexuellen Vorwurf gegen Maria besonders dazu verwendet, um den Zweifel an der Gotteskindschaft Christi auszudrücken und gegen den unliebsamen Sohnesgott zu protestieren. Man vergleiche die Rolle des sexuellen Faktors in beiden Erscheinungen, in dessen verschiedener Verwendung und Bedeutung sich der ganze Unterschied individueller und kollektiver Schöpfung, von Neurose und sozialer Bildung spiegelt.[1] Im Falle des jungen Mädchens steht die Abweisung der eigenen verdrängten Prostitutionsgedanken, die durch die Erinnerung an Maria wieder aktuell zu werden drohen, im Mittelpunkte; in der Umdeutung von Ben Pantera die Ablehnung der von den Juden gefühlten Versuchung, sich gleich Jesus gegen den Vatergott aufzulehnen. Das Hinausdrängen des Sohnesgottes aus dem Judentum entspricht indessen ebenso wie das Vergessen des Romantitels seitens der jungen Dame der Abweisung der stärksten eigenen Wünsche. Wir

1) Vgl. die Bemerkungen Freuds in „Totem und Tabu" über das Zurücktreten des sexuellen und das Überwiegen des sozialen Moments in der Religionsbildung.

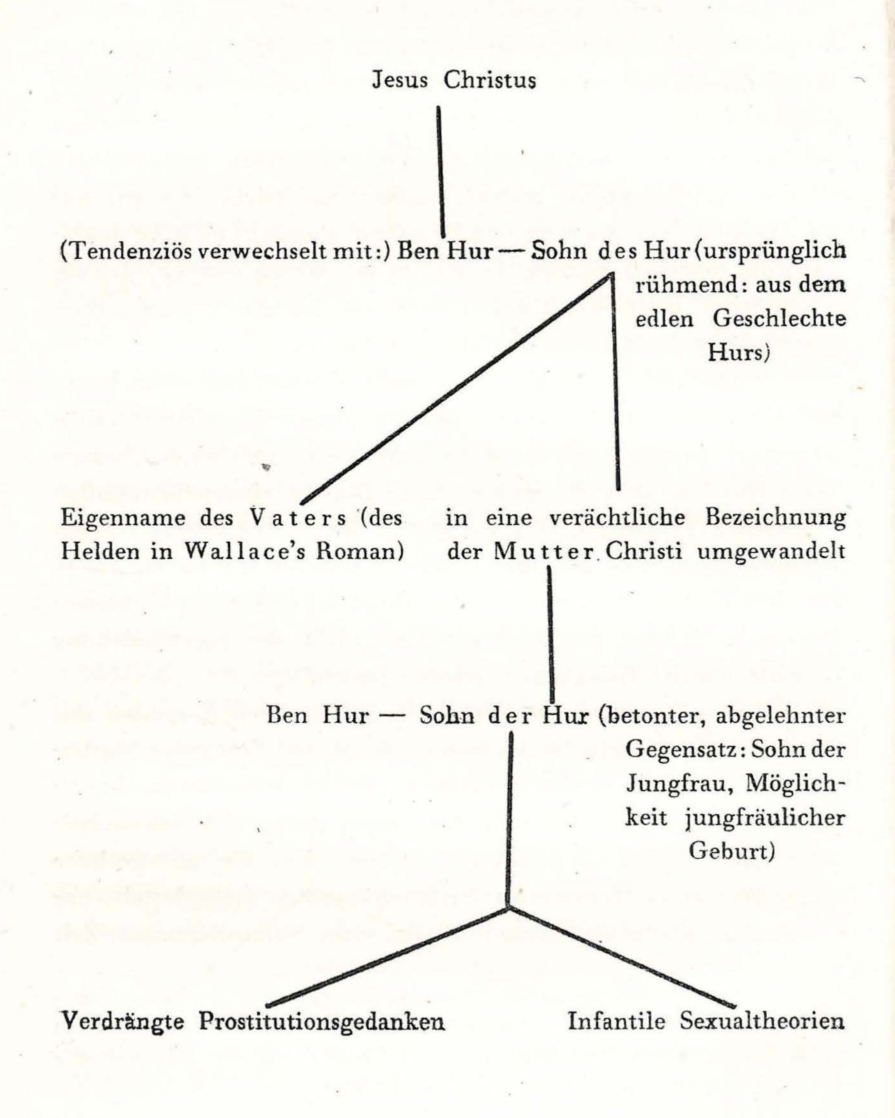
wollen es nicht versäumen, noch auf eine merkwürdige formale Übereinstimmung hinzuweisen: nämlich auf die Zusammensetzung sowohl von Ben Pantera als auch von Ben Hur aus je einem Worte der eigenen Sprache und einem Fremdworte, das verächtlich gebraucht wird. (Hur, Parthenos.)[1] Wir wollen hier auch anmerken, daß die von uns aufgezeigte Analogie sich nicht auf spezifisch religiöse Erscheinungen bezieht, sondern auf solche, die wir nur als Ausdruck von Abwehrregungen gegen fremde Religionen verstehen können. Es scheint mir wahrscheinlich, daß ein gutes Stück ihrer Ähnlichkeit eben auf Rechnung dieses ihres gemeinsamen Reaktionscharakters zu setzen ist.

Damit aber gelangen wir zu einem Punkte, dessen Beachtung mir für unseren Fall — und über ihn hinaus — außerordentlich wesentlich zu sein scheint. Das junge Mädchen, welches den Namen „Ben Hur" sonst wohl wußte, hatte ihn in einem bestimmten Augenblick vergessen; sein Gedächtnis hatte sich geweigert, ihn herauszugeben, weil mit ihm peinliche Gefühle verbunden waren. Die Namen von Mutter und Sohn wären der passageren Vergessenheit nicht anheim gefallen, wenn sie nicht der Eigenbeziehung so willkommene Gelegenheit geboten hätten.

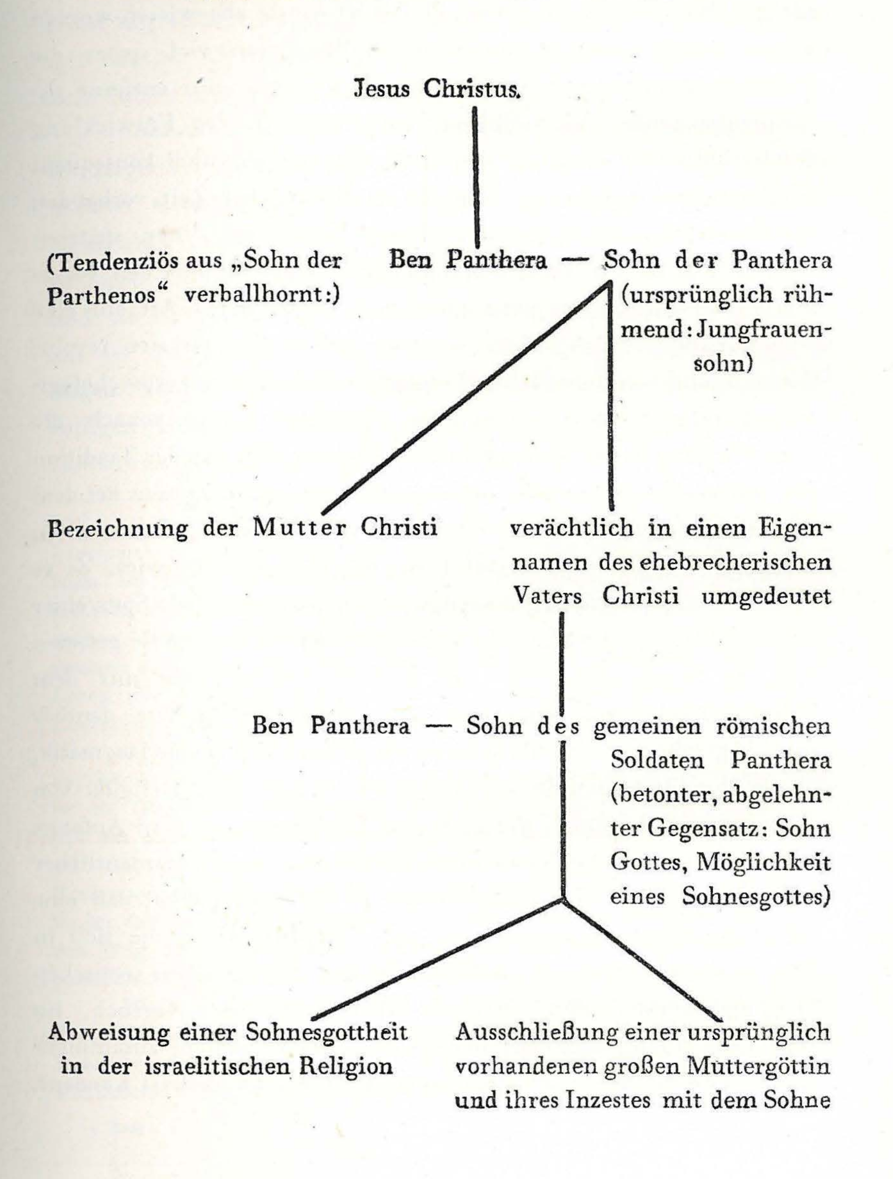
Wir wären versucht, diese Abweisung durch Vergessen mit dem völkerpsychologischen Phänomen der Ausschaltung der Muttergöttin und ihres Sohnes-Liebhabers aus der Religion des Judentums zu vergleichen. Beide Erscheinungen stellen sich der analytischen Betrachtung als Reaktionsvorgänge dar, die als seelische Anzeichen einer bestimmten Verdrängungsstufe Gefühle als unannehmbar erscheinen lassen, die in einer vorausliegenden Zeit

1) Ebenso auffällig ist die Übereinstimmung, wenn der Talmud Jesus mit Nachdruck einen „Mann, Sohn eines Weibes" nennt und das Mädchen in seinen Assoziationen *(Ecce homo, Homo sum)* gerade auf das „Mensch"-sein (von ihr doppelsinnig gebraucht) Christi hinweist.

INDIVIDUALPSYCHOLOGISCHER VORGANG



VÖLKERPSYCHOLOGISCHER VORGANG



intensiv lustvoll empfunden wurden. Die der Vorpubertät angehörigen Prostitutionsphantasien, die als ichwidrig abgewiesen worden waren, hatten in dem individuellen Phänomen viel später die Reaktionserscheinung des Vergessens damit auch nur entfernt zusammenhängender Vorstellungen zur Folge. In der Entwicklung der israelitischen Religion aber muß die radikale und konsequent durchgeführte Ablehnung einer in prähistorischer Zeit vorhanden gewesenen Sohnesgottesgestalt, deren Natur auf einer späteren religiösen Stufe als unsittlich und deren Kult als mit den vorgeschrittenen Ansichten unvereinbar galt, in ähnlicher Art auf eine Affektumkehr zurückgeführt werden, welche die stärksten revolutionären und vaterfeindlichen Tendenzen traf. Die völkerpsychologische Parallele jenes individuellen Vergessens wäre sonach die Ausschließung eines vorher verehrten Sohnesgottes aus der Tradition des Judentums. Wie außer jenem verräterischen Vergessen bei dem jungen Mädchen nichts in Wesen und Benehmen, nichts auch in bewußten Gedanken und Gefühlen auf eine Zeit hinwies, da es Prostitutionsphantasien beschäftigten, wie also hier jede Spur einer solchen Neigung vertilgt und voller Abscheu an ihre Stelle getreten war, so zeugt nichts — von kleinen Zeichen, die nur dem Religionspsychologen erkennbar und durch die Analyse deutbar sind, abgesehen — im überkommenen Ritual und in der Dogmatik, in der Tradition und in der Moral der israelitischen Religion von der großen Bedeutung, die einst ein Sohnesgott für ihre Anfänge besessen haben muß. Dynamische Wirkungen von außerordentlicher Intensität und Nachhaltigkeit müssen es vermocht haben, daß eine solche Ausschaltung gelang; nur das Fortwirken und die sich in jeder Generation geltend machende Erneuerung derselben seelischen Vorgänge können dazu geführt haben, daß jeder Versuch, im Judentum einen Sohnesgott neben den Vater zu stellen, zusammenbrach. Jahweh aber, vielleicht ursprünglich ein Landesbaal Kanaans,

in Wesen und Attributen dem babylonischen Marduk ähnlich, ist selbst ein solcher Sohnesgott, der zur Vatergottheit geworden, nun mit eiserner Gewalt sein Regiment führt, keinen Rivalen neben sich duldet und jeden Sohnesputsch blutig niederschlägt.

Ähnlich liegen die Dinge in Bezug auf eine ursprüngliche Muttergöttin. Es kann hier nicht der Ort dafür sein, das von den meisten alttestamentlichen Forschern von vornherein apodiktisch verneinte Vorhandensein einer der Kybele, Isis, Ischtar, Astarte analogen Göttin im vorjahwistischen Israelitentum nachzuweisen und die Natur und das Wirken jener „verdrängenden" Faktoren aus der Anlage und den Schicksalen der israelitischen Stämme zu zeigen. Man darf aber versichern, daß eine solche Arbeit zu einer völligen Revision unserer Ansichten über die Entstehung des Judentums führen muß.[1]

---

1) Ich möchte betonen, daß die von mir supponierte Muttergöttin der israelitischen Stämme einer Zeit angehört, von der kein Lied, kein Heldenbuch uns etwas meldet. Wie in der individuellen Analyse, glauben wir indessen auch in der auf die Entwicklung der Völker angewandten Psychoanalyse, daß die Erlebnisse der frühesten Zeit die wesentlichsten und bedeutsamsten sind. Man darf sagen, daß die wichtigsten seelischen Vorgänge im Leben des Einzelnen bereits vor das 4. Lebensjahr fallen und für die Charakterentwicklung und den weiteren Lebensgang entscheidende Bedeutung beanspruchen. Bedenkt man, daß die Chabirustämme, denen die Israeliten angehörten, erst im zweiten vorchristlichen Jahrtausend — also sehr spät — in die Geschichte eintreten, so wird man zu der Überzeugung gelangen, daß um diese Zeit bereits eine relativ hohe Entwicklungsstufe erreicht war und die den Charakter und die Entwicklung besonders determinierenden Ereignisse vor jener Epoche vorgefallen sein müssen. Nur dunkle Spuren in der frühen, entstellten und mehrfach umgedeuteten Tradition können uns den Weg in jene Dämmerung weisen, aus der die israelitischen Stämme plötzlich auftauchen.

Wenn manche Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft, wie z. B. Prof. Ed. König die Frage einer ursprünglichen Muttergöttin im alten Israel kurzweg dahin entscheiden, eine solche habe es nie gegeben, da das Hebräische nicht einmal ein Wort für Göttin habe, so stellt das weder ihrer

Logik, noch ihren psychologischen Fähigkeiten ein glänzendes Zeugnis aus. Dieses Argument *e silentio* wird gerade durch den Hinweis auf das Wirken der Verdrängungs- und Verschiebungsmechanismen entwertet. („Nicht gedacht soll ihrer werden"). Vgl. die ähnlichen Ansichten Abrahams in „Über Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust etc." (Jahrbuch der Psychoanalyse VI. Bd., 1914, S. 72). Im II. Teil der „Probleme der Religionspsychologie" hoffe ich, dieses komplizierte Problem ebenso wie jenes des Sohnesgottes im Judentum der Lösung ein Stück näher bringen zu können.

Die Erinnerung an den Aufstand eines Sohnesgottes gegen Jahweh glaubte ich in der Sinaiperikope zu sehen. (Vgl. den Abschnitt „Der Moses des Michelangelo und die Sinaivorgänge" in „Probleme der Religionspsychologie" I. Teil; daselbst auch der Vergleich mit der Revolution Christi gegen den Vatergott.)

III

DER HEILIGE EPIPHANIUS VERSCHREIBT SICH

(EINE FEHLLEISTUNG VOR SECHZEHN JAHRHUNDERTEN)

Die Gestalt Marias hat in den Anschauungen der christlichen Gemeinde der ersten vier Jahrhunderte die bedeutungsvollste Wandlung erfahren. Die wundersame Geburtsgeschichte Christi, die nur bei Matthäus 1—2 und Lukas 1—2 berichtet wird, taucht erst spät auf. Die älteste evangelische Erzählung Markus weiß nichts davon. Paulus, den man mit Recht einen der Gründer des Christentums genannt hat und der den Bruder des Herrn, Jakobus, gekannt hat, erwähnt sie nicht einmal. Er spricht nur davon, Christus sei γενομέ-νον ἐκ γ ναικὸς, vom Weib geboren (Galaterbrief 4, 4 und 5); man möchte fast vermuten, er hätte besondere Gründe gehabt, über den Vater zu schweigen.[1] Besonders bemerkenswert aber ist, was das Matthäusevangelium im Anschluß an das Geschlechtsregister Jesu über die Geburtsgeschichte erzählt. Die Stelle lautet nach dem Syrus Sinaiticus (1, 18, 19): „Die Geburt aber des Messias war also: Da verlobt war Miriam, seine Mutter, dem Josef, da sie sich nicht genahet hatten eines dem andern, wurde sie schwanger gefunden von dem heiligen Geiste. Josef aber, ihr Gatte, weil er

1) Renan hat übrigens Paulus misogyne Anschauungen zugeschrieben.

rechtschaffen war, wollte nicht, daß er Maria bloßstelle und überlegte, daß er sie in der Stille entlasse." (Nach der Vulgata: „Cum nollet eam traducere voluit occulte dimittere eam.") Die wohl später eingeführten Worte ἐκ πνεύματος ἁγίου sind mit „aus heiligem Geiste" (geboren) zu übersetzen und haben nach Emil Jungs[1] ansprechender Auffassung ursprünglich den Zweck, darzutun, daß Maria ohne einen sittlichen Makel schwanger geworden sei. Aus der Stelle aber geht hervor, daß Maria während ihrer Verlobungszeit mit Josef schwanger befunden wurde und Josef sie nur deshalb in der Stille entlassen wollte (occulte dimittere), weil er ein gerechter Mann war und sie nicht zum Gericht schleppen (traducere) wollte. Das mosaische Gesetz (5. Moses 22, 23—27) schreibt die Strafe der Steinigung für den Ehebruch — als solcher galt der Bruch des Verlöbnisses — vor. Die griechische Lesart weicht nur insoferne ab, als sie sagt, Josef wollte Maria nicht an den Pranger stellen (δειγματίσαι nach dem Codex Vaticanus, παραδειγματίσαι nach dem Textus receptus).[2] Die jüdische Überlieferung lautet nach Celsus: „Verstoßen von ihrem Manne und ehrlos herumirrend, gebar sie in der Dunkelheit den Jesus." Johannes 8, 41 sprechen die Juden zu Jesus: „Wir sind nicht aus Ehebruch." Zur Ergänzung sei noch auf den um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßten „Dialog mit dem Juden Tryphon" von dem ältesten Kirchenschriftsteller Justin dem Märtyrer hingewiesen. Im Kapitel 78 dieser Schrift wird erzählt: „Josef aber, welcher mit Maria verlobt war, wollte zuerst die ihm verlobte Maria verstoßen, (ἐκβαλεῖν) indem er glaubte, daß sie vom Verkehr mit einem Manne schwanger sei, das ist also von Unzucht her (ἀπὸ πορνείας),

1) »Die Herkunft Jesu.« S. 53ff.

2) Adalbert Merx, Erläuterungen (Berlin 1902—1911) zu der syrischen Palimpsesthandschrift der vier kanonischen Evangelien, welche (1892 im Sinaikloster gefunden) den ältesten uns bekannten Text bieten.

wurde aber durch ein Gesicht angewiesen, sein Weib nicht zu verstoßen, indem ihm der erscheinende Engel sagte, daß aus heiligem Geiste sei, was sie im Schoße trage."

Das Verhältnis Christi zu seiner Mutter in der Anschauung der ersten Christengemeinde kann dahin charakterisiert werden, daß Maria ihn für einen Besessenen hielt und er sie und seine Brüder anfänglich verleugnete und sich mit herben Worten von ihr abwandte.[1] Das Johannes-Evangelium erzählt, Jesus habe bei der Hochzeit von Kana, von der Mutter darauf aufmerksam gemacht, daß es an Wein mangle, also indirekt aufgefordert, jetzt ein Wunder zu tun, scharf erwidert: „Was kommt mir zu und was dir, Weib?" (Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γυναῖ.) Jesus selbst legt gegen jede übertriebene Verehrung Marias Verwahrung ein. (Luc. 11, 27, 28.) Noch Chrysostomus findet (Hom. 21 in Joh.) in ihrem Benehmen zu Kana vorlaute und anmaßende Zudringlichkeit, in den oben zitierten Worten aus Matthäus die verdiente Strafe für ihre Eitelkeit.

---

1) In der ältesten Überlieferung steht die Familie Jesu dem Heiland noch ganz ablehnend gegenüber. Marcus 3,20 f. erzählt, als Jesus seine Jünger gewonnen hatte, „gingen sie in ein Haus und wieder strömte eine Menge zusammen, so daß sie nicht einmal essen konnten, und als die Seinigen dies hörten, zogen sie aus, ihn festzunehmen, denn sie sagten, er sei von Sinnen". 3,31 wird erzählt, Jesu Mutter und Brüder kamen zur Synagoge und schickten, ihn zu rufen; er aber sagte denen, die ihn riefen: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder?" und weiter, indem er sich umsah nach denen, die rings im Kreise um ihn saßen: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter." 6,1 ff. sagen die Zuhörer Jesu in der Synagoge: „Wie kommt der dazu und was ist das für eine Weisheit, die ihm verliehen ist, und die Wunderkräfte, die durch seine Hände geschehen? Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und Bruder des Jakobus und Josef und Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns?" Und sie nahmen Anstoß an ihm. Jesus aber sagte ihnen: „Ein Prophet ist nirgends mißachtet, außer in seiner Heimat und bei seinen Verwandten und in seiner Familie."

Jesus wird (Luc. 2, 7) als ihr Erstgeborener bezeichnet, die in den Evangelien und in der Apostelgeschichte 1, 4 als Brüder und Schwestern bezeichneten Personen erscheinen als spätere Kinder Josefs und Marias, als jüngere Geschwister des Herrn. Es ist klar, daß das Neue Testament von der Anschauung beherrscht wird, Jesus sei auf wunderbare Weise durch den heiligen Geist empfangen, jene Geschwister aber auf dem regulären Wege von der Frau Josefs als beider Kinder geboren worden. Die ἀδελφοὶ und ἀδελφαὶ τοῦ κυρίου wurden zwar später in „Brüder und Schwestern im Herrn" umgedeutet, aber das Evangelium selbst nimmt keinerlei Anstoß daran, daß Jesus leibliche, ohne den heiligen Geist zustandegekommene Geschwister hatte. Davon legt besonders die Matthäusstelle 1, 25 Zeugnis ab, die nach dem Codex Vaticanus lautet: „Und er erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn gebar und er nannte seinen Namen Jesus." Der griechische Textus receptus, die Vulgata und Luther bieten: „Und er erkannte sie nicht, bis sie ihren erstgeborenen Sohn gebar und sie nannte seinen Namen Jesus."

Indessen wurde schon Helvidius, der annahm, daß Maria nach der Geburt Jesu ehelichen Verkehr hatte, von dem heiligen Hieronymus dem Herostrat verglichen, der den Tempel des heiligen Geistes, den jungfräulichen Mutterschoß Marias, zerstöre. Die Anschauung von einer natürlichen Geburt der Geschwister des Herrn war bereits häretisch geworden. Es ist bekannt, daß noch Tertullian und Origenes anerkannten, durch die Geburt Christi sei der Mutterschoß Marias erschlossen worden. Die Kirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts verurteilte indessen diese Ansicht als ketzerisch und behauptetete, Maria sei sowohl vor als in und nach der Geburt Christi Jungfrau geblieben (ἀεὶ παρθένος, semper virgo) und habe clauso utero geboren.

Die Existenz der Geschwister Jesu, deren Namen die Evangelien anführen, konnte man nicht gut leugnen, aber schon

Hieronymus erklärt, sie seien Vettern Jesu und Söhne Marias, der Frau des Klopas und Schwester der Mutter des Herrn. Der heilige Epiphanius aber stellte die religionsgeschichtlich wichtige und von der Kirche viel erörterte Theorie auf, Josef sei ein Greis und verwitwet gewesen, als er die Jungfrau Maria heiratete. Die Brüder und Schwestern Jesu (Jakob, Simon, Judas, Johannes und Anna und Salome) stammten aus einer ersten Ehe Josefs. Jesus aber wurde natürlich vom heiligen Geist ohne körperliche Vereinigung Josefs mit Maria gezeugt.

Epiphanius, dem in der Legendenbildung um Maria eine besondere Rolle zukommt, ist um 310 in dem Dorfe Besanduke in Palästina von jüdischen Eltern geboren, wurde von einem jüdischen Rechtsgelehrten erzogen und trat in seinem 16. Jahre zum Christentum über. Er begab sich nach Ägypten, wo er mit Gnostikern in Berührung trat, die ihn zu verderben suchten. Dabei bedienten sie sich besonders schöner Frauen; er selbst erzählt (haer. 26, 17), daß er einst gezwungen war, sich aus der ihm bereiteten Gefahr nach Art Josefs im Hause Potiphars zu retten. Nachdem er so heroisch der Versuchung standgehalten hatte, lieferte er die verdammten Bücher der Häretiker der Kirche aus und veranlaßte die Austreibung von 80 Mitgliedern jener Sekte. Neu im Glauben gestärkt, gründete er, in die Heimat zurückgekehrt, in der Nähe des Dorfes Besanduke ein Kloster, als dessen Abt er durch 20 Jahre wirkte. Er trotzte der Verfolgung Konstantins; um 367 wurde er als Bischof nach Salamis auf Cypern berufen. Wir haben keinen Anlaß, das an Erfolgen und Enttäuschungen reiche Leben des Heiligen, das immer höhere Bahnen zog, hier weiter zu verfolgen. Wir wollen nur hervorheben, daß Epiphanius den erbittertsten Kampf gegen die Anhänger des Apollinaris und des Origenes sowie andere Ketzer führte. Er wurde nicht müde, gegen die Häretiker zu eifern, Synoden einzuberufen und zu besuchen

— noch als 70jähriger reist er nach Rom, um an einem Konzil gegen die Apollinaristen teilzunehmen — Predigten gegen die Ungläubigen und Andersgläubigen zu halten und heftige Fehden mit den Arianern auszufechten. Auf das starrste an den Buchstaben der heiligen Schrift festhaltend, in blindem Eifer alles niederrennend, was ihm falsch und ketzerhaft schien, verdient Epiphanius den Beinamen „der Patriarch der Orthodoxie“, den ihm die Kirche verliehen hat. Diesem Eifer der Ketzerbekämpfung verdanken wir auch die für die Patristik und die Religionsgeschichte wichtigen Werke des Heiligen, von denen wir nur den „'Αγκύρωτος“ (Anker) und das „Πανάριον“ (Arzneikästchen) hervorheben wollen. Das letztere Werk soll als Heilmittel gegen alle Gifte der Ketzerei dienen. In drei Büchern hat Epiphanius versucht, die tausendköpfige Hydra der Häresie in alle Schlupfwinkel zu verfolgen. Er sammelt alle Anschauungen der Ketzer vom Beginn der Welt und widerlegt jede einzelne ebenso umständlich wie ausführlich.

Als einer der erbittertsten Verfechter der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias bekämpft der Heilige besonders jene recht zahlreichen Sekten und Häretiker seiner Zeit, die an der Virginität der Heilandsmutter zu zweifeln wagten. Bei Besprechung der 78. Häresie, nämlich derjenigen der Antidokomarianiten, wendet er sich in seinem „Panarion“ scharf gegen diese Ketzer, welche zwar die jungfräuliche Geburt anerkannten, aber „in einem gewissen Haß gegen die Jungfrau aus Neid oder Irrtum“ zu behaupten wagten, Maria habe nach Christi Geburt mit Josef geschlechtlich verkehrt. Epiphanius beteuert, daß Josef damals ein hochbetagter Witwer gewesen sei und die Jungfrau ihm nicht zur ehelichen Vereinigung, sondern zum ewigen Zeugnis dafür, daß die Menschwerdung fern vom Samen eines Mannes geschehen sei, übergeben worden sei. Hier kommt nun seine bereits erwähnte Theorie von einer früheren Ehe des Josef, aus der die Geschwister Jesu

stammen, zur Geltung. Er ist gezwungen, Jakobus, den Bruder des Herrn, zum älteren zu machen; er findet gerade darin, daß die heilige Schrift unbefangen von ἀδελφοί und ἀδελφαί des Herrn spricht, einen Beweis dafür, daß es sich nicht um Kinder Marias und Josefs handeln könne. Im Eifer des Gefechtes aber ist ihm gerade hier eine Fehlleistung unterlaufen, die uns einen Einblick in sein Seelenleben gestattet. Die Stelle findet sich im 9. Kapitel des „Panarion", das eben diese Auseinandersetzung mit den Antidokomarianiten enthält. „Denn inwieferne" ruft Epiphanius aus, „sollen wir denn nicht beweisen können, daß die Jungfrau heilig blieb? Sie (die Ketzer) mögen uns zunächst den Beweis liefern, daß Maria nach der Geburt andere Kinder gebar. Sie mögen die Namen sagen oder vielmehr erdichten, sie, die Erfinder und Verkünder von Betrug und Arglist. Aber sie haben keine, um sie vorzubringen. Es hatte die Jungfrau keinen Verkehr mehr (οὐ συνήφθη ἔτι πάρθενος.)"

Machen wir uns klar, was dieser letzte Satz bedeutet: er enthält die Behauptung, daß die Jungfrau wirklich früher einen geschlechtlichen Verkehr hatte. Es handelt sich um ein Verschreiben, dem unbewußte Motive zu Grunde liegen. Ein der Analyse fernstehender Forscher, Emil Jung, hat die zitierte Stelle in seinem Buche „Die Herkunft Jesu"[1] hervorgehoben und folgende Bemerkungen daran geknüpft:[2] „Im übrigen liegt das Hauptgewicht der Ausführungen auf dem Nachweise, daß Maria nach ihrer Verehelichung keine Kinder hatte und Jakob, der Bruder des Herrn, älter war als dieser. Dabei entschlüpft dem Verfasser die Äußerung: „Es hatte die Jungfrau keinen Verkehr mehr." („οὐ σ νήφθη ἔτι πάρθενος.) Hat sie denn früher einen Verkehr

1) Die Herkunft Jesu. S. 207.

2) Die gesperrten Stellen nach Jung.

gehabt? Das griechische ἔτι heißt doch: „Noch, noch weiter, fernerhin, ferner noch, noch dazu." Migne merkt diese Schwierigkeit und übersetzt: „Non enim ullam virgo viri consuetudinem habuit!" Dies gibt einen vollkommenen anderen Sinn: „Die Jungfrau hat niemals einen Verkehr mit einem Manne gepflogen!" Epiphanius sagt dagegen: „Die Jungfrau hat keinen Verkehr mehr gepflogen" (nachdem sie Jesum geboren hatte). Darin liegt geradezu eine Bestätigung dafür, daß Maria einen Verkehr pflog, ehe sie Jesum gebar. Der Frage, mit wem dieser Verkehr stattgefunden hatte, geht Epiphanius aus dem Wege. Das spricht dafür, daß er gute Gründe hatte, dieselbe nicht zu berühren."

Wir können an diesem Punkte nur unserer Befriedigung darüber Ausdruck geben, daß ein Forscher durch eine der analytischen nahestehende Anschauung und durch Beachtung von Details zu so bemerkenswerten Konstatierungen gelangte. Dr. Jung teilte mir brieflich mit, daß er seine Auffassung der Epiphaniusstelle nach dem unmittelbaren Eindruck, welchen sie in Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt auf ihn machte, gewonnen habe; mit den Theorien der Psychoanalyse sei er nicht vertraut gewesen. Wir meinen, es sei schade, daß der Autor die Analyse nicht gekannt hat, denn seine weiteren Ausführungen zeigen, daß er nicht weiß, was er gefunden hat, und daß die Analyse ihm gezeigt hätte, zu welchen interessanten religionsgeschichtlichen Folgerungen sein Fund führen mußte.

Bevor wir indessen weiter gehen, werden wir uns mit zwei Einwänden zu beschäftigen haben: der erste wird sich darauf berufen, daß das griechische ἔτι in dem Satze „es hatte die Jungfrau keinen Verkehr mehr" vielleicht in manchen Fällen eine andere Bedeutung als die hier erscheinende haben könnte. Allein die Lexika und Wörterbücher geben übereinstimmend die angeführten Bedeutungen an.

Es kann sich also nur um ein Verschreiben des Kirchenvaters handeln. Ein anderer Einwand scheint bedrohlicher: er würde darauf hinweisen, daß sechzehn Jahrhunderte eine lange Zeit sind und jenes verräterische „nicht mehr“ in die Originalmanuskripte des Epiphanius, die es vielleicht gar nicht enthielten, später von Abschreibern oder Überarbeitern eingefügt worden sein könne. Indessen ist leicht einzusehen, daß ein solcher Einwand nur eine Verschiebung der Frage bedeuten würde; er würde auch nichts weiter besagen, als daß sich die seelischen Motive, die wir hier für das Verschreiben des Heiligen verantwortlich machen, als störende Tendenzen im Seelenleben dieser Überarbeiter oder Abschreiber geltend machten und diese waren — Mönche. Allein wir haben diesem Einwand ernstere Argumente entgegenzusetzen: der Stil des heiligen Epiphanius ist eigentümlich sich überstürzend und konfus[1]; solche Konfusion aber gilt uns in der Analyse als Verrat innerer Widerstände gegen das Gesagte und es wird umso wahrscheinlicher, daß das Versprechen von dem Kirchenvater selbst herrührt. Die Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit, wenn aus der Analyse anderer Stellen die psychologische Unterlage für solchen Selbstverrat und die ihn bewirkenden verpönten Tendenzen erkannt werden können. Bevor wir aber zu diesem Beweis der inneren Kritik übergehen, wollen wir uns fragen, ob und warum das Verschreiben des Kirchenvaters ein so hohes Interesse verdient und warum wir, denen der Tag viele Fälle von Fehlleistungen zuträgt, uns ausführlich mit diesem beschäftigen sollen. Nun, ich meine, aus vielen Gründen: wir müßten, glaube ich, jeden Beweis dafür willkommen heißen, daß die seelischen Vorgänge bei einem Heiligen vor sechzehn Jahrhunderten denselben seelischen Gesetzen

1) Vergl. Karl Holl im Vorwort zur kritischen Ausgabe des Epiphanius (Ancoratus und Panarion.) Herausgegeben von der Kirchenväterkommission der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften. I. Bd. Leipzig 1915.

folgen wie die bei uns weniger Begnadeten nach so vielen Generationen. Wir meinen ferner, daß das Verschreiben des Epiphanius interessante Rückschlüsse auf bestimmte Anschauungen seiner Zeit, ihre Unterdrückung, Verwandlung und Fortwirkung zuläßt und ihm so bei Heranziehung anderswo gewonnener Daten ein hoher heuristischer religionsgeschichtlicher und kulturhistorischer Wert zukomme. Schließlich werden unsere Ausführungen sich an bestimmter Stelle von der Person des ehrwürdigen Paters loslösen können, unsere Aussicht sich erweitern und wir werden erkennen, wieviel Überindividuelles und Typisches in den dem Verschreiben zugrundeliegenden Tendenzen enthalten ist, Tendenzen, denen eine große Bedeutung in der Geschichte der religiösen Entwicklung zukommt.

Wir haben gehört, daß Dr. Jung ausdrücklich bemerkt, Epiphanius sei die Äußerung, „es hatte die Jungfrau keinen Verkehr mehr“ entschlüpft und darin eine Bestätigung für die Ansicht findet, Maria habe vor Christi Geburt Sexualverkehr gehabt. Epiphanius aber ist bewußt, wie aus seinem Kampfe gegen verschiedene häretische Sekten, die dies behaupten, hervorgeht, durchaus entgegengesetzter Ansicht. Ich will nur noch eine Stelle aus dem Kapitel 24 des „Panarion“ zitieren, wo es heißt: „Ebensowenig soll jemand wieder frevelhaft die heilige Jungfrau schmähen. Denn dies möge nicht geschehen. Nicht verband sie sich fleischlich nach der Geburt, noch vor der Geburt.“ Der Fromme, dessen ganzes Bestreben darauf gerichtet war, die Unberührtheit Marias zu verteidigen, hat in sich selbst Zweifel an dieser Jungfräulichkeit noch nicht besiegt und gehorcht in seinem Verschreiben einer störenden Tendenz, die verdrängte Inhalte zum Vorschein brachte. Wenn er fragt, „wer will aber eine Sinnbetörtheit mit sich führen und einen schmähenden Verdacht hineinschleudern und den Mund öffnen und die Zunge lösen und die Lippen auseinanderziehen aus schlechter

Gesinnung? Ja, wer will anstatt auf Lobgesänge und Verehrung auf irgendwelche Entehrungen sinnen und sich auflehnen gegen die heilige Jungfrau und nicht verehren das verehrenswerteste Geschöpf?" (Här. 78. Kap. 11), so könnten wir ihm leicht diesen Frevler zeigen.[1]

Uns interessieren hier die Mechanismen des Verschreibens, die uns klar werden, wenn wir uns die ganze Argumentation des Epiphanius vor Augen führen, mehr. Der Pater bekämpft die Anschauung, daß die Jungfrau nach der Geburt Christi nicht mehr „heilig" blieb und weist im Voraus die auf den Evangelientext sich stützenden Einwürfe ab, als könne eine solche Änderung aus der Tatsache, daß Jesus Brüder und Schwestern hatte, geschlossen werden. Es handelt sich, wie er betont, um Kinder des Josef aus einer früheren Ehe. Sein Bestreben geht dahin, zu beweisen, daß diese Geschwister älter als Jesus waren.

Seine Behauptung lautet nun: Nein, Maria hat nach der Geburt Christi keinen Sexualverkehr mit Josef gehabt: diese Geschwister stammen aus einer anderen Ehe Josefs vor der mit Maria. Das Vorher der Ehe Josefs in diesem Gedanken aber führte vorbewußt auch auf das Vorher bei Maria: sie hatte auch vorher keinen Sexualverkehr mit Josef; auch Jesus stammte nicht aus dieser Ehe. Hier aber drängt sich die ihm gewiß bekannte Tradition der Juden und Heiden auf, daß Jesus aus einem ehebrecherischen Verkehr Marias mit dem Römer Panthera stammte, als Maria schon mit Josef verlobt war. Nun aber, da der Heilige auf diesen verruchten Gedanken gestoßen war, werden alle Mittel der Zensur mobilisiert, die schreckliche Versuchung solcher häretischen Anschauung abzuweisen. Glorreich durchbricht die Sonne

1) Die Häufung der Schmähungen und die Vehemenz der Ablehnung aller ketzerischen Ansichten zeigt dem Analytiker das Wirken gerade der bekämpften Ansichten in Epiphanius selbst.

der Überzeugung, Maria habe überhaupt keinen Verkehr gehabt und Gott sei der Vater Jesu, die drohenden Wolken. Nun wird der Satz niedergeschrieben: Die Jungfrau hatte keinen Verkehr — mehr. In ihm haben sich sowohl die gestörten, als auch die störenden Tendenzen zu einem Kompromißausdruck vereinigt. Die Behauptung des späteren Sexualverkehres Marias und Josefs wird zurückgewiesen, aber unbewußt die unterdrückte Anschauung vom Ehebruch Marias mit Panthera verraten. Das Wort „mehr" (ἔτι) gilt uns als das Kennzeichen des abgelaufenen psychischen Kampfes; die mit Hilfe aller himmlischen Mächte unterdrückte Tendenz hat sich durchgesetzt. In diesem Zuge des Selbstverrates ist eine psychische Entladung erfolgt und der Teufel, den das Völkchen nie spürt, auch wenn er es am Kragen hätte, hat unversehens gesiegt.

Das Verwirrende und manchmal grotesk Anmutende der Spekulation des Epiphanius über die Herkunft Christi und seiner Geschwister, diese spitzfindige, man möchte fast sagen talmudistische Auskunft, die aus den später geborenen Geschwistern Jesu ältere macht und sie aus einer früheren Ehe Josefs stammen läßt, rührt selbst von dem Zweifel, seiner endopsychischen Wahrnehmung und den Bemühungen zu seiner Bewältigung her. Man möchte behaupten, diese Spekulation wäre ein Schulbeispiel einer sekundären Bearbeitung oder eines intellektuellen Überbaues für eine Schutzmaßregel, wie wir sie täglich in den Analysen bei Zwangsneurotikern sehen. Wir werden hier daran gemahnt, daß besondere Absurdität und Ausgefallenheit von Traumelementen Hohn oder Spott ausdrücken[1] und diesen Charakter in den Theorien des Heiligen mit dem Zweifel an der frisch erworbenen Anschauung von der den Naturgesetzen widersprechenden Jungfräulichkeit Marias in Zusammenhang bringen.

1) Freud, Traumdeutung.

Wir sehen übrigens, wie die wesentlichen Momente, die der Heilige zur Begründung seiner Theorien herangezogen hat, sich in seinem Verschreiben als störende erweisen, wie hier das Vor und Nach der Geburt Christi, Vor und Nach der Vermählung Josefs und Marias vielfältig verwendet werden und die Begriffe Vater und Mutter zum Angelpunkt werden.[1] Dieses Verschreiben selbst erinnert am ehesten in seinen Mechanismen an die Überbietungswitze, in denen der Widerspruch an Stelle einer Bestätigung mit Überbietung steht. Das Lessingsche Epigramm:

„Die gute Galathee! Man sagt, sie schwärz' ihr Haar,
Da doch ihr Haar schon schwarz, da sie es kaufte, war."

bietet ein gutes Beispiel. Der entscheidende Unterschied aber liegt darin, daß die Verhöhnung der Frau im Witz bewußt angestrebt wird und die scheinbare Entschuldigung sich nur als Mittel der Witztechnik darstellt, im Verschreiben aber dasselbe Ziel gegen die bewußte Absicht im Dienste unbewußter Tendenzen erreicht wird. So rückt also das Verschreiben seinen psychischen Automatismen nach in die Nähe der bekannten Schadchenwitze, in denen die Bürde der Verstellung abgeworfen und so eine Ersparung von seelischem Unterdrückungsaufwand geschaffen wird.[2] Im Eifer der Bekämpfung der verketzerten Ansicht hat sich der „Patriarch der Orthodoxie" als Ketzer verraten; indem er eine anstößige Vorstellung zurückwies, hat er durch sein Verschreiben auf eine noch viel anstößigere hingewiesen. Es ist ihm ergangen wie jemandem, der zwei Gegenstände trägt, von denen der eine, wertlosere ihm zu entgleiten droht und dem nun, da er ihn hastig festhalten will, der andere, zerbrechlichere und ungleich kostbarere zur Erde fällt und zerschellt.

1) Mit diesem Vorgange wäre die Unsicherheit in der Bezeichnung Jesu als Sohn Pantheras (der Parthenos) vgl. Abschnitt II. zu vergleichen.

2) Freud, Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten.

Wir haben früher gesagt, Epiphanius habe, wie aus seinem Verschreiben hervorgeht, den vorbewußten Gedanken, Maria habe geschlechtlich mit Panthera verkehrt, unterdrückt. Unsere Analyse steht und fällt mit dieser Voraussetzung. Haben wir dafür Beweise? Ich meine, es sind deren genügend vorhanden. Die Erzählung vom Ehebruch Marias mit Panthera war um diese Zeit unter den Juden und Heiden weit verbreitet, und wurde, wie ich in dem diesem vorausgehenden Abschnitte dargestellt habe, zu Tendenzen der Verhöhnung der Jungfräulichkeit Marias immer wieder verwendet. Ein Jude, von jüdischen Gelehrten erzogen, mußte sie bereits in seiner Kindheit gehört haben und dem späteren Patriarchen, der den größten Teil seines Lebens in Palästina wirkte, eifrig alle Ketzeransichten sammelte und den langen und schmerzlichen Ablösungsprozeß der neuen von der alten Religion zum großen Teil miterlebte, konnte diese Tradition unmöglich unbekannt geblieben sein.[1] Sein erbittert bekämpfter Gegner Origenes berichtet ausführlich über diese Erzählung von Maria und Panthera. Doch wir haben einen direkten Beweis dafür, daß der Heilige mit dieser Tradition wohl vertraut war. Im 7. Kapitel seines „Panarion" berichtet der ehrwürdige Vater über die Genealogie Josefs: „Dieser Josef wurde nun geboren als Bruder des Klopas, war aber ein Sohn des Jakob, welcher den Beinamen Panther führte. (ἐπίκλην δὲ Πάνθηρ

1) Bei Erzählung der Geburt Jesu, die auf wunderbare Art erfolgte, verrät übrigens Epiphanius direkt seine Kenntnis von den Maria herabsetzenden Anschauungen: „Es ist aber zu verwundern, wie sie (die Ketzer) nach den schlechten Vorwänden Jagd machen und die Ursachen von Dingen erforschen, nach welchen kein Bedarf ist, und suchen, wonach nicht gesucht werden soll, und sich von dem Notwendigen wegwenden zu törichten Untersuchungen, damit ganz und gar irgendwie uns von allen Seiten das Verderben bereitet werde wegen der gegen die Heilige erhobenen ehrenrührigen Anwürfe." (Här. 78.)

καλουμένου) Diese beiden wurden von dem Panther dem Beinamen nach (ἀπὸ τοῦ Πάνθηρος ἐπίκλην) geboren." Aus dem Vater Jesu wird sein Großvater gemacht — das Resultat einer zweifachen, weil auch auf Josef bezogenen psychischen Verschiebungsarbeit, die Verpöntes aus dem ursprünglichen Zusammenhange loslöst und zum Zwecke der Unkenntlichmachung in einen neuen Zusammenhang einfügt. Jung bemerkt zu dieser Stelle, sie zeige unter allen Umständen den tiefen Einfluß, den die jüdische Überlieferung noch zur Zeit ihrer Niederschrift auf die christlichen Kreise, namentlich auf die Judenchristen, ausübte. Gerade dieser Versuch spreche aber für die Tatsache, daß Jesu Vater den Namen „Panthera" führte.[1]

Die verdeckte Wiederkehr der abgewiesenen Vorstellung aber, wie sie hier erscheint, wird aus unserer Ansicht von der seelischen Dynamik verständlich. Wir wissen von Freud[2], daß die Verdrängung

1) Die Herkunft Jesu S. 206. — Der Zweifel an der Jungfräulichkeit und Ehrbarkeit Marias ist bei Epiphanius so groß, daß er ihn dazu zwingt, ganz unverdächtige Evangelienstellen von einem Verdacht zu entlasten, den niemand gegen ihren Inhalt gerichtet hat. So zitiert Epiphanius (Här. 78. Kap. 10) die Johannesstelle 19, 26 und 27, der zufolge der Erlöser am Kreuz dem Johannes die Sorge um Maria mit den Worten empfahl: „Siehe da deine Mutter", und zu ihr selbst sagte: „Siehe da deinen Sohn." Wenn das Johannesevangelium weiter berichtet, der Jünger habe die verlassene Mutter des Heilands bei sich aufgenommen, hält es Epiphanius für notwendig, zu erklären: „Aber dies möge sich nicht zum Schaden wenden für manche, so daß diese darin eine Rechtfertigung zu finden glauben, sich Hausfreundinnen und Geliebte, wie man sie nennt, ersinnen zu dürfen aus verderblicher Denkweise. Denn dort wurden die Dinge vollbracht gemäß der Heilandsordnung, wobei dieses Vorgehen unterschieden wurde von der ganz andern Ordnung der Dinge, welche nach dem Willen Gottes eingehalten werden müssen. Und zudem, nachdem dies geschehen war und er sie zu sich genommen hatte, blieb sie keineswegs bei ihm." Verteidigung ebenso wie die Abschwächung des letzten Satzes zeigen deutlich genug die Spuren der verdrängten Ansichten des Heiligen.

2) Freud, Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 4. Folge Wien und Leipzig 1918. S. 283.

keineswegs alle Abkömmlinge des Unbewußten vom Bewußten abhält, ihnen vielmehr der Zugang freisteht, wenn sie sich nur weit genug von der verdrängten Repräsentanz entfernt haben, sei es durch Annahme von Entstellungen oder durch die Anzahl eingeschobener Mittelglieder. „Es ist, als ob der Widerstand des Bewußten gegen sie eine Funktion ihrer Entfernung vom ursprünglich Verdrängten wäre.“ Die Tatsache, daß Panthera, der illegitime Vertreter Josefs, als Großvater Jesu erscheint, zeigt, daß sich das maskiert Verdrängte den Zugang zum Bewußten erkämpft hat. Das immer wieder erneuerte Spiel von Verdrängung und Wiederkehr, sowie die Mobilität der Verdrängung erkennen wir am Pendant zu diesem Beispiel. Vier Jahrhunderte nach Epiphanius lebte und wirkte der gelehrte hochwürdige Pater Johannes von Damaskus im Kloster von Saba bei Jerusalem. Sein Werk über den rechten Glauben gelangte in der morgen- und abendländischen Kirche zum höchsten Ansehen. Dieser fromme Kirchenschriftsteller bringt also in seiner „Expositio accuratae fidei orthodoxae“ folgende Genealogie der heiligen Maria und ihres Sohnes: (IV. 4): „Aus der Linie des Nathan, des Sohnes des Davids, wurde Lewi geboren und erzeugte den Melchi und den Panther (τὸν Πάνθηρα). Der Panther erzeugte den Barpanther (τὸν Βαρπάνθηρα), wie er dem Beinamen nach genannt wurde (οὕτως ἐπικληθέντα). Dieser Barpanther erzeugte den Joachim, Joachim erzeugte die heilige Gottesgebärerin.“ Jung beschreibt die früher von mir angedeuteten Verschiebungsvorgänge, wenn er zu dieser Stelle sagt:[2] „Panther und Barpanther tauchen hier unter den Verwandten von Maria auf, indem deren Großvater mit dem Beinamen Barpanther und ihr Urgroßvater mit dem Namen „Panther“ aufgeführt wird. Wie stark muß sich die jüdische Überlieferung von Panthera als Vater Jesu noch zur Zeit

2) S. 217.

des Johannes von Damaskus in Palästina und den benachbarten Gebieten geltend gemacht haben, wenn sich ein so glaubenseifriger Vorkämpfer des rechten Glaubens, wie es dieser Schriftsteller war, genötigt sah, den Namen Panthera in der Form von Panther im Stammbaum der Maria an unverfänglicher Stelle einzureihen und so vermeintlich unschädlich zu machen." Wir wissen, daß es sich auch hier um eine Verschiebung und Wiederkehr der verdrängten Vorstellung aus dem Verdrängenden, sozusagen mit einem falschen Paß handelt. Es zeugt von der Unzerstörbarkeit verdrängter Regungen, wenn diese Ausführungen des Johannes Damascus samt dem Panthera umfassenden Stammbaum der Maria teilweise in das 1754 gedruckte „Breviarium Cisterciense" als Homilie des heiligen Johannes von Damaskus übergegangen sind.[1] Diese Homilie ist für den 20. März, den Festtag des heiligen Joachim, des Vaters der Jungfrau Maria, bestimmt und noch heute in kirchlichem Gebrauch.[2]

---

1) Wie stark die alte Überlieferung von der Geburt Jesu nachwirkte, ersieht man nicht nur aus den im vorigen Abschnitt dargestellten Anschauungen des Celsus, des Talmuds und der Toldoth Jeschu, sondern vor allem aus dem Johannesevangelium, wo die Juden Jesus in der Synagoge sagen (8, 41): „Wir sind nicht aus Ehebruch" und (8, 33): „Wir sind Abrahams Samen, nicht Mamzer, und von jeher haben wir keinen Sklavendienst geleistet." (Vergl. die Erläuterungen der Evangelien von Adalbert Merx. Berlin 1902—1911).

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts schreibt der älteste lateinische Kirchenschriftsteller Tertullian sein temperamentvolles „Liber de spectaculis", in dem er das jüngste Gericht schildert, das so viele mächtige Könige, Philosophen, Schauspieler und Athleten, die gefeiert werden, der Strafe zuführen werde. „Nur möchte ich," fährt er (Kap. 30) fort, „dann weniger die Genannten sehen als vorziehen, meinen unersättlichen Blick auf jene zu richten, die gegen die Person des Herrn selbst gefrevelt haben. Hier ist, möchte ich sagen, jener Sohn des Zimmermanns oder der Hure, der Zerstörer des Sabbats, der Samaritaner und der einen Dämon in sich trägt (Hic est ille, dicam fabri aut quaestuariae filius, sabbati destructor, Samarites et daemonium habens)."

2) Jung, op. cit. S. 222.

Es bleibt bemerkenswert, daß in einer zu Ehren der gebenedeiten Jungfrau gehaltenen Feier in der Kirche noch heute der Name ihres recht irdischen Geliebten und des Vaters des Heilands erscheint. Es kann schwer geleugnet werden, daß die Religion eine soziale Institution ist, zu deren vornehmsten Zielen auch die Sanktionierung von Gotteslästerungen gehört.[1]

Wenn wir die wirkliche Einstellung des heiligen Epiphanius nicht aus der Analyse seines Verschreibens erschließen könnten, würden wir die Betrachtungen heranziehen, die im 24. Kapitel des „Panarion" enthalten sind: „Es ziemt sich nicht, über Gebühr die Heiligen zu ehren, sondern ihren Gebieter zu ehren. Es möge endlich der Irrtum der Getäuschten ein Ende finden. Denn nicht war Maria ein Gott, noch hatte sie ihren Körper vom Himmel, sondern sie war aus der Verbindung von Mann und Weib nach der Verheißung wie Isaak berufen. Und niemand soll auf deren Namen ein Opfer bringen, denn er bringt seine Seele ins Verderben." Wir sehen hier, daß der Patriarch gegen die eben beginnende göttliche Verehrung Marias protestiert. Bei der Bekämpfung der Sekte der Kollyridianer (79. Häresie), welche zu Ehren Marias an bestimmten Tagen des Jahres kleine Kuchen (Kollyrides) opfern, spricht sich der Heilige noch entschiedener aus (Kapitel 8). Die Frauen jener Sekte „erneuern wieder das Trinkhorn der

1) Ähnliche Anschauungen bereits in Freuds „Zwangshandlungen und Religionsübung" und „Totem und Tabu". Nur ein Beispiel einer verborgenen, in den Gottesdienst aufgenommenen Blasphemie sei noch angeführt, da es sich ebenfalls auf die Mutter Gottes bezieht: jene Strophe des berühmten alten Kirchengesanges „Dies irae":

Qui latronem exaudisti
Et Mariam absolvisti,
Mihi quoque spem dedisti.

Wenn das Lied von der Gemeinde in der Kirche gesungen wird, wissen gewiß wenige von den Sängern, daß in ihm Maria mit einem Straßenräuber zusammengestellt wird.

Glücksgöttin und machen dem Dämon und nicht dem Gott den Tisch bereit, wie geschrieben steht. Auch essen sie die Speisen der Gottlosigkeit . . . . . Diesen Weibern möge von Jeremias das Maul gestopft werden, damit sie nicht die ganze Welt in Aufruhr bringen. Sie mögen nicht sagen: Wir ehren die Himmelskönigin!" Was Epiphanius an der Verehrung Marias stört, ist das Heidnische, ist die Anbetung der großen alten Liebesgöttin.[1]

Wir wissen, daß Epiphanius in diesem Kampfe unterlag. Der Nestorianische Streit, in dem die Frage, ob Maria Gottesmutter (θεοτόκος) oder nur Christusmutter (χριστοτόκος) genannt werden soll, eine Hauptrolle spielte, wurde für die Vergöttlichung Marias entscheidend. Auf dem Konzil von Ephesus wurden die Feinde der heiligen Jungfrau besiegt und als am 22. Juni 431 in der Stadt der Muttergottes, der vielbrüstigen Artemis, das Volk jubelnd über die Ehrenrettung der jungfräulichen Gottesgebärerin durch die Straßen zog und rief: „Ehre sei der großen, erhabenen Mutter Gottes," hatte das Heidentum gesiegt. Jetzt wurde die Verehrung Marias allgemein und steigerte sich immer mehr, bis die Mutter fast ihren göttlichen Sohn verdrängte. Der heilige Epiphanius hätte sicher in den Gläubigen, die mit Opfergaben zur Wallfahrt nach Kevlaar ziehen, die verhaßten Kollyridianer wieder erkannt, in der katholischen regina coeli die heidnische Himmelskönigin.[2]

---

1) Die Himmelskönigin ist nach Zimmern (Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. S. 440ff.) die babylonische Istar, die als šarrat šame, „Himmelskönigin" in den Inschriften erscheint. Röschl identifiziert sie mit Astarte (Theologische Studien und Kritiken. 1888). Dieser Autor weist auf den sexuellen Charakter des Mariendienstes der Kollyridianer hin (S. 279), indem er die Kollyridenbrote zur Oblation und Kommunion als Phallussymbole kennzeichnet.

2) Den latenten Charakter dieser Entwicklung des Christentums hat Professor Eduard Meyer neuerdings anschaulich geschildert. (Ursprung und Anfänge des Christentums. 1. Bd. Die Evangelien. Stuttgart und Berlin

Der Heilige beruft sich bei der Bekämpfung dieser Sekte, wie wir gesehen haben, auf Jeremias, der neun Jahrhunderte vor ihm gegen die abgöttische Verehrung der Himmelskönigin seine warnende und drohende Stimme erhoben hatte. Gott sprach nämlich zu diesem Propheten (7, 17 und 18) „Siehst du denn nicht, was sie in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems treiben? Die Kinder sammeln Holz und die Väter zünden das Feuer an, die Weiber aber kneten den Teig, um Kuchen für die Himmelskönigin herzurichten und fremden Göttern Trankopfer zu spenden und mich so zu ärgern". Als sich die Drohung des Herrn erfüllt hatte, die nach Ägypten entflohenen Juden aber bei dem Kultus der Göttin beharrten, verkündet Jeremias dem versammelten Volke Vernichtung, wenn es sich nicht von der Himmelskönigin abwende. Das Volk aber verhöhnt ihn (44, 15—19): „Was das betrifft, was du zu uns im Namen Jahwes geredet hast, so hören wir nicht auf dich, sondern wir wollen das Gelübde, das wir ausgesprochen haben, der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Trankopfer zu spenden, in seinem ganzen Umfange ausführen, gleichwie wir getan haben samt unseren Vätern, unseren Königen und unseren Oberen in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems. Da hatten wir Brot genug und befanden uns wohl und brauchten kein Unheil zu erleben. Seitdem wir aber aufgehört haben, der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Trankopfer zu spenden, hatten wir Mangel

1621. S. 77ff.); der Gelehrte hebt hervor, daß „die dürftigen Ansätze in den Evangelien genügten, um den Anhalt und die offizielle Rechtfertigung zu geben für eine welthistorische Entwicklung des älteren Christentums in eine der ausgeprägtesten polytheistischen Religionen, welche die Geschichte kennt. Oder vielmehr, diese polytheistische Religion, in der das ‚Heidentum', die religiösen Anschauungen der Massen, in das Christentum eindringt und es sich tatsächlich im weitesten Umfang unterwirft, eben seit der Zeit, wo dies offiziell über die alten Religionen triumphiert, tritt als anerkannte Volks-Religion dem offiziellen Christentum zur Seite . . . . "

an allem und wurden durch das Schwert und Hunger aufgerieben. Und wenn wir jetzt der Himmelskönigin räuchern und ihr Trankopfer spenden — geschieht es etwa ohne Vorwissen unserer Männer, daß wir ihr Kuchen bereiten, um sie abzubilden und ihr Trankopfer zu spenden?"

Epiphanius stellt somit die Darbringung von Opfergaben an Maria mit der Verehrung der heidnischen Himmelskönigin durch die abtrünnigen Juden zusammen. An diesem Punkte angelangt, erhält die Einstellung des Epiphanius ein neues Interesse, das uns erlaubt, von seiner verehrungswürdigen Gestalt abzusehen und in ihm nur einen geringen Exponenten großer religiöser Strömungen zu sehen, d. h. also den Übergang von der Individualpsychologie zu der der Massen zu suchen. Dann erscheinen uns sein Kampf und seine Bemühungen als individueller Reflex bedeutsamer religiöser Vorgänge, die sich in seiner Seele spiegeln, wie der weite Himmel in einem zerstäubenden Tautropfen.

IV

DIE WIEDERAUFERSTANDENEN GÖTTER

„Sterben wirst du, um zu leben"
GUSTAV MAHLER, II. Symphonie.

Epiphanius lehnt die zur Göttin gewordene Gestalt der Maria als heidnisch ab. Wir können darin leicht die Nachwirkungen der jüdischen Anschauungen des Milieus, in dem er geboren und erzogen wurde, erblicken. Er beruft sich auf den Zorn seines großen Vorgängers vor fast einem Jahrtausend und wir werden nicht allzu kühn erscheinen, wenn wir annehmen, daß über die Kluft von vielen Jahrhunderten hinweg dieselben seelischen Tendenzen hier und dort zu denselben Wirkungen geführt haben mögen.

Maria selbst ist die Doublierung einer alten versunkenen Muttergöttin. wie Christus der Revenant eines alten Sohnesgottes und Liebhabers seiner Mutter. Die Entstehung dieser Gestalten im Schoße des Judentums, sowie die von uns vorher angeführte Analogie aus früheren Jahrhunderten zeigt, daß es sich um eine Neuauflage eines alten Vorganges handelt; wir stoßen so auf das Problem des vorchristlichen Jesus und der vorchristlichen Maria, das in den Werken von Robertson, Benj. Smith, Whittaker, Drews[1] u. a. seine ausführliche Behandlung erfahren hat. Uns ist es vor

---

1) John M. Robertson in ‚Christianity and Mythology' (1900), ‚Pagan Christs, studies in comparative hierology' (London 1903), Thomas Whittaker, ‚Origins of Christianity' (2. Ausg. 1909), Benjamin Smith, „Der vorchristliche Jesus (1906), Arthur Drews, ‚Die Christusmythe' (1909).

allem wichtig, daß sich die neue Religion nach den Gesetzen des Wiederholungszwanges gebildet hat.[1] Robertson hat darauf hingewiesen, daß es vielleicht einen alten Mythus gab, in dem ein palästinensischer Gott des Namens Joschua in den wechselnden Beziehungen von Geliebter und Sohn gegenüber einer mythischen Miriam auftritt und die Analogie zu den Mythen des Mithras, Adonis, Attis, Osiris, Tammuz und Dionysos aufgezeigt. Aber auch die Abwehr dieser Gestalten zur Zeit des werdenden Christentums läßt sich als Wiederspiegelung erkennen und zwar letzten Endes als Wiederholung jener Vorgänge, die zur (scheinbaren) Elimination einer ursprünglichen israelitischen Muttergöttin führten. Die fremde Gottheit Maria — mag ihr Name einst auch anders gelautet haben — war den Israeliten einst wohl bekannt und das Fremdheitsgefühl sowie das Sträuben gegen sie hat nichts mit der wenig veränderten Gestalt, unter deren dünnem Schleier wir noch nach so vielen Jahrhunderten die ursprünglichere der Liebes- und Muttergöttin erkennen, zu tun, sondern stammt aus der Verdrängung der dieser Figur früher zuströmenden Gefühle.[2]

---

1) Über den Wiederholungszwang vgl. Freud „Jenseits des Lustprinzips," 1921.

2) Robertson, Die Evangelienmythen (Deutsche Übersetzung Jena, 1910. S. 36f.). Robertson hat sich in unabweisbarer Stärke die Vermutung aufgedrängt, daß einer Miriam, Mutter einer mythischen vorchristlichen Jesus-(Josua) Gestalt, in Syrien lange vor unserer Zeitrechnung göttliche Ehren erwiesen wurden. Robertson (Die Evangelienmythen S. 35 f.) hat es auch wahrscheinlich gemacht, daß Maria die Magdalenin, die in den Evangelien als eine der Frauen, die die Auferstehung des Herrn entdecken, erscheint, erst im nachevangelischen Mythus zur reumütigen Hure wurde und wahrscheinlich mit der euhemerisierten Miriam eines mosaischen Mythus verwandt ist. Der von der jüdischen Überlieferung berichtete Beruf der Haarkräuslerin scheint eine Gleichsetzung von Haarkräuslerin und Hetäre vorauszusetzen. — Maria und Magdalena würden — analytisch gesprochen — Figuren sein, die früher eine Einheit bildeten und deren Gegensatz das Resultat einer Spaltung der Triebrepräsentanz darstellt.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, zu zeigen, welche Faktoren verschiedener Art zu diesem Verdrängungsvorgange geführt haben, auf welchen seelischen und kulturellen Voraussetzungen er beruhte und welchen Zielen er zustrebte. Es sei nur betont, daß eine Veränderung der Einstellung zur Frau und eine veränderte Wertung der heterosexuellen Libido als eines der zentralen Momente in diesem Vorgange anzusehen ist. Im regressiven Verfolgen dieser störenden und tief einschneidenden Momente würden wir zuletzt auf wirkliche Ereignisse stoßen, deren nachhaltige psychische Wirkungen sich spät auf diese Weise äußern. Wir glauben mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen zu können, daß es sich um eine reale Versagung im Leben der israelitischen Stämme gehandelt haben muß. Ich nehme hier als Resultat anderer Arbeiten voraus, daß die letzte uns erkennbare Versagung als stärkstes Motiv der Veränderung in der Beziehung zum Lande, zum Boden gesucht werden kann. Bestimmter ausgedrückt: die Wüste und das unfruchtbare Land, in das in prähistorischer Zeit die israelitischen Stämme wohl unter dem Drucke stärkerer Völker weichen mußten, die Hungersnot, zu welcher der karge Ertrag des Bodens sie zwang, würde ich als bestimmendste Tendenz der Urverdrängung späteren, wichtigen Momenten gegenüberstellen, die in ihrer Zusammenwirkung zu einer veränderten Einstellung zur Frau und zum Sexualleben führt und die man mit Freud[1] als die eigentliche Verdrängung veranlassend bezeichnen müßte. Wenn wir, auf andere Untersuchungen gestützt, diese Annahmen machen, glauben wir zu einer solchen, auf die prähistorische Zeit zurückgreifenden Hypothese gedrängt zu sein; wir meinen aber, wir gehen so auch durchaus legitim vor und dürfen uns auf Analogien aus der individuellen Analyse

1) Freud, „Die Verdrängung" in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. IV. Folge. S. 281.

berufen. Wenn wir in der Analyse ein absonderliches oder sinnlos erscheinendes Symptom studieren und seine verborgene Bedeutung verstehen wollen, so suchen wir regressiv die Situation zu erfahren, in der es seinen vollen und berechtigten Sinn hatte und im Zusammenhang mit dem übrigen Seelenleben stand. Wir finden aber immer wieder, daß eine wirkliche Versagung in der Beziehung des Kindes zur Mutter den Patienten erneut zwingt, die ursprüngliche Situation wie einst zu wiederholen und dieselben Gefühle in sich erwachen zu sehen. So gehorchen auch die Völker einem Wiederholungszwang. Die Hypothese einer unbewußt festgehaltenen und immer erneuerten Erlebnisreihe, die letzen Endes auf eine Versagung in der Frühzeit der israelitischen Stämme zurückführt, scheint mir auch gegen den Einwand gesichert, der auf deren Charakter als Nomaden hinweisen wird. Die frühere Anschauung, daß das Nomadenleben als eine primitivere Kulturstufe dem seßhaften vorangeht, wurde in letzter Zeit einer sorgfältigen Revision unterzogen und wird von den Forschern in immer weiterem Ausmaße als voreilig angesehen.[1] Erst Anstöße von außen, zu denen wir Angriffe stärkerer Völker, klimatische und erdgeschichtliche Veränderungen rechnen, können die Völker zwingen, ihr ursprüngliches Gebiet, von dem sie sich schwer und zögernd trennen, aufzugeben. Alle Völkerwanderung ist ein Suchen nach der verlorenen Heimat, so wie alle libidinöse Sehnsucht im individuellen Leben ein Suchen nach dem ersten, nie völlig aufgegebenen Liebesobjekt, der Mutter, ist. Wir würden es aus dieser großen und nachhaltigen Erfahrung der Frühzeit und dem auf ihre psychische Bewältigung abzielenden

1) Neuerdings hat Max Hilsheimer diese Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung des Unterschiedes von Hackbau und Ackerbau dargestellt. (Aphoristische Gedanken über einen Zusammenhang zwischen Erdgeschichte, Biologie, Menschheitsgeschichte und Kulturgeschichte. Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. Aug. 1920.)

Wiederholungszwang verstehen, daß die Juden ihre spätere Heimat immer wieder verloren und immer wieder vom Wanderstreben, das heißt also vom Streben in die Heimat, ergriffen worden sind.[1] Als letzte Auswirkungen dieser zur Urverdrängung führenden, im prähistorischem Geschehen wurzelnden Momente will ich aus reicher Fülle nur zwei anführen: die Abneigung der späteren Juden gegen den Ackerbau, der als sexualsymbolische Aktion schon im Fluch der Genesis mit verkehrtem, also Unlustvorzeichen erscheint, und die noch spät erkennbare Abkehr von der Natur, die sich etwa darin äußert, daß dem, der vom Studium der Thora aufsieht, um zu sagen: „Wie schön ist dieser Baum!" der Tod angedroht wird. Ich weiß wohl, daß andere Momente zur Konstituierung dieser und ähnlicher Züge beigetragen haben, will aber trotzdem den von mir behaupteten Zusammenhang aufrecht erhalten wissen.

Wir haben — zum heiligen Epiphanius nun zurückkehrend — bemerkt, daß das Sträuben des Kirchenvaters gegen die Anbetung Marias daher stammt, daß er darin etwas Heidnisches sah, d. h. also nach unseren Erkenntnissen, daß er sich gegen eine Vorstellung wandte, die ihm entfremdet war. Entfremdet durch die Anschauungen, in denen er erzogen war und die er nicht abstreifen konnte, als er Christ wurde. Nun meine ich nicht, daß ererbte Bildungen einfach glatt übernommen werden können, ohne daß Anstöße im individuellen Leben ihre Reaktivierung bewirken müßten.[2] Allein hier wirkt Ererbtes und frisch Erlebtes zu einem untrennbaren Ganzen zusammen. Wir haben durch den Mangel an biographischen

1) Die Annahme eines primären Wiederholungszwanges im individuellen Seelenleben ist von Freud in „Jenseits des Lustprinzips" (1921) begründet worden.

2) Diese Bemerkung richtet sich gegen die von C. G. Jung publizierte Theorie der „urtümlichen Bilder" (Die Psychologie unbewußter Prozesse. Zürich 1917).

Daten keine Möglichkeit, diese Anlässe im Leben des Epiphanius zu rekonstruieren, aber der Vorfall in Ägypten, bei dem der Heilige, wie einst Josef vor Potiphar, vor den schönen gnostischen Frauen davonlief, läßt Anziehung und Abstoßung, die er später von Seiten der Frau erfuhr, deutlich erkennen. Wir haben auch gesehen, wie sich gegenüber der hohen Schätzung Marias im Verschreiben eine misogyne und herabsetzende Tendenz gegen sie zu behaupten weiß und werden leicht erkennen, daß sowohl der übergroße Eifer, mit dem er an der Jungfräulichkeit Marias festhielt, als auch der unbewußte Rückfall in die Abwehr dieser Vorstellung Auswirkungen derselben Abwendung von der Frau darstellen, d. h. also, daß die Überbewertung der Virginität sowie die Erniedrigung des Weibes Ausdruck derselben Strömungen sind, die nur historisch aufeinander folgen und denselben Quellen entstammen.

Nun aber müßten wir, meine ich, auch den seelischen Momenten nachgehen, die Maria selbst in der jüdischen Überlieferung und unbewußt bei Epiphanius zur Dirne machen und die wir als solche der Erniedrigung des einstigen Liebesobjektes unter dem Eindrucke der Verdrängungsmächte erkennen. Ich will mich bemühen, den seelischen Vorgang an einem Beispiele klar zu machen: wir wissen, daß das Aufrichten der Inzestschranken zwischen Mutter und Sohn zu Bemühungen des jungen Mannes führt, seine sinnlichen Tendenzen von seinem ersten Liebesobjekt abzuziehen und ihm nur mehr die Zärtlichkeit des Kindes zufließen zu lassen. Ich studierte längere Zeit einen jungen Mann, der insoferne von diesem Bilde abwich, als er zur Pubertätszeit und später mit der Mutter frivole Gespräche anzuknüpfen sich mühte, ihr zweideutige Redensarten zum Besten gab, mit großem Eifer jedes Thema auf das Sexuelle hinüberleitete, also scheinbar im Sprechen keinerlei Inzestschranken gelten ließ. Das war nun überraschend genug: die sekulare Verdrängung geht an keinem Menschen der Jetztzeit spurlos

vorüber; solche „Schamlosigkeit", ja Frivolität im Verkehr mit der Mutter sticht doch wohl von dem sonstigen Verhalten der Söhne ab. Eine Erklärung dieser Erscheinung bot sich durch das Zusammenstellen folgender Züge: die Zügellosigkeit im Ausdruck hatte etwas Gewolltes und Forciertes und zeigte nichts von natürlicher elementarer Ungebrochenheit und der „Schamlosigkeit" auf der einen Seite stand eine kaum minder große Scham gegenüber, die der junge Mann in Bezug auf zärtliche Gefühlsäußerungen gegenüber der Mutter zeigte. Die Analyse erkannte dann, daß sein eigenartiges Benehmen freilich dem Erfolg einer Wiederkehr des Verdrängten entsprach, anderseits den Zweck hatte, durch die im Aussprechen der Zote bewirkte Erniedrigung, die auch im direkten Beschimpfen der Frau erreicht werden sollte, gerade die zärtliche, stark gefühlsbetonte Seite der Beziehung zur Mutter, die ursprünglich mit der sinnlichen vereint diesem Objekt galt, zu unterschlagen. So erwies sich also dieses Verhalten als mißglückter Versuch zur Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses, in dem deutlich genug die Nachwirkung einer infantilen Enttäuschung durch die Mutter kenntlich war. Wir haben erkannt, daß hier sinnliche und zärtliche Regungen auseinander klaffen. Wir wissen durch Freud,[1] daß das Nichtzusammentreffen älterer, sinnlich-zärtlicher Tendenzen mit späteren, grob heterosexuellen eine der wesentlichsten Vorbedingungen einer solchen Einschätzung der Frau bildet und sehen in ihr einen der charakteristischen Züge der Psychologie der Pubertätszeit. Wollten wir uns entschließen, diese Vorgänge des individuellen Lebens mutatis mutandis auf das völkerpsychologische Gebiet zu übertragen, so würden wir — mit Heranziehung unserer früheren Annahmen — die Entwicklungsgeschichte der Muttergöttin in der israelitischen Religion etwa folgendermaßen beschreiben:

1) Freud, Über die allgemeine Erniedrigung des Liebeslebens. Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. IV. Folge.

die Israeliten hatten wie jedes andere semitische Volk eine der Istar, Kybele, Astarte etc. analoge Liebes- und Muttergöttin. In der Nachwirkung einer realen Versagung im Leben der Stämme — wir vermuteten, daß diese schwere narzißtische Schädigung in der Beziehung zum Boden der Heimat stand — und unter dem Drucke anderer sozialer, politischer und nationaler Ereignisse wurde dieser Kult in den Hintergrund gedrängt und ließ seine libidinöse Intensität dem immer stärker werdenden homosexuell-femininen Verhältnis zum göttlichen Vater, zu Jahweh, zuströmen. Diese Beziehung zu Jahweh, dem nun auch die früher der Göttin geltende Liebe zum großen Teile zugewendet wurde, tritt immer deutlicher und stärker hervor. Seit Hosea wird die Ehe zwischen Jahweh und Israel zu einem Lieblingsbild der Propheten.[1] Die Liebe zu Jahweh und die Libidofixierung an den Gott ging wie im Leben des Einzelnen mit einer Abwendung von der Frau, mit zunehmender Abneigung gegen die Muttergöttin einher. Aber diese Bindung an den Vatergott ist gegen den heterosexuellen Strom nicht gesichert; immer wieder erneute Anstürme der der Frau geltenden libidinösen Strömung erfordern neuen Verdrängungsaufwand und die Intensität der Versuchung führt schließlich zu der Reaktionserscheinung des völligen Hinausdrängens der Muttergöttin. Gelegentliche Durchbrüche der verdrängten Impulse, die nun Abspaltungen und Doublierungen der ehemaligen eigenen Muttergöttin galten (den Göttinnen der Nachbarvölker Istar, Astarte, Aschera, Baalat etc.), wurden nach schweren Kämpfen unterdrückt,[2] mit dem ganzen Aufwand

1) Jes. 1, 21. Jer. 23. Ez. 16, 23. „Fürwahr wie ein Weib seinem Gatten untreu wird, so werdet ihr mir untreu, Haus Israel" (Jer. 3, 20). „Ich denke an deine Liebe in jungen Tagen, deine bräutliche Liebe, da du mir folgtest durch die Wüste, das unbebaute Land" (Jer. 2, 2).

2) Noch am Ende des 5. Jahrhunderts wurden im ägyptischen Elephantine weibliche Gottheiten von den Juden verehrt.

haßerfüllter Liebe zu Jahweh, die nun in trotzigem Gehorsam festgehalten wird.[1] All dies, wie wir es bei Zwangsneurotikern noch heute sehen.[2]

Sicher nicht der wichtigste, aber der bekannteste Durchbruchsversuch dieser Art ist der durch die Mariengestalt gekennzeichnete. Wieder war eine Muttergöttin mit ihrem Sohn und Liebhaber gleich früheren Gestalten im Judentum entstanden wie einst, aber der Verdrängungsfortschritt, unterstützt durch die reaktiv verstärkte Bindung an Jahweh, erlaubte nun nicht mehr das

---

1) Der unbewußte Haß gegen Jahweh und die von ihm repräsentierte väterliche Autorität ist in seiner Bedeutung für die Geschichte des Judentums kaum irgendwo gewürdigt worden. Ich kann nur eine Ausnahme anführen; es ist allerdings die eines der größten Psychologen. Nietzsche hat in seiner singulären Hellsichtigkeit den Charakter der haßerfüllten Liebe in Spinozas Einstellung zu Gott durchschaut:

„Dem „Ein in allem" liebend zugewandt
Amor dei, selig aus Verstand.
Die Schuhe aus! Welch dreimal heilig Land!
Doch unter dieser Liebe fraß
Ein heimlich glimmender Brand —
Am Judengott fraß Judenhaß —
Einsiedler, hab ich dich erkannt?"

2) Ein Zwangskranker den ich behandelte, zeigt sich in allen seinen Gefühlen und Gedanken vom Vater beherrscht; der Vater hat für ihn die Welt in ähnlicher Weise in Beschlag gelegt, wie Jahweh für die Juden. Jeden Genuß und jedes Vergnügen untersagt er sich und treibt die Askese so weit, daß er lebensunfähig wird. Die Analyse zeigte, daß es sich um ein besonders schlimmes und trotziges Kind gehandelt hatte, das der Vater durch ein bestimmtes Ereignis hart bestraft hatte. Nun wurde der strafende Vater in das Ich introjiziert und unterdrückte jede auf Vergnügen abzielende Regung, das eine Ich bestrafte den Ichrest. Diese Einstellung hemmte jede heterosexuelle Annäherung und ließ den Patienten in trotzigem Gehorsam nicht zum Verkehr mit Frauen kommen. Nach außen erschien er in einer übergroßen Liebesfixierung an den Vater gebunden, aber die Natur dieser Liebe als eines rachsüchtigen und trotzigen Festhaltens war klar. Es war, als wollte der Patient in seinem unmöglichen Verhalten zeigen: „Du hast

Ineinanderfließen zärtlicher und sinnlicher Regungen.[1] Hatten früher Kedeschen (Tempelprostituierte) im Dienste der Liebesgöttin auch bei den israelitischen Stämmen ihr heiliges Amt ausgeübt,[2] so wurde später der Götzendienst der Hurerei verglichen und die Bezeichnung auch auf die götzendienenden Städte wie Ninive (Nah. 3, 4) und Tyrus (Jes. 23, 7) ausgedehnt. So war, was früher Objekt der Hochschätzung gewesen, zum Gegenstand der Verachtung und des Abscheus geworden — ohne daß freilich die frühere Einstellung völlig untergegangen wäre. Es war, wie wenn in dem Kult der Liebesgöttin etwas liege, was mit der Verehrung des großen Vatergottes unverträglich gewesen wäre — als sei die Verehrung der großen Spenderin des Genusses ein Verstoß gegen den gesetzgebenden alten Gott: immer wieder wenden sich die Propheten in Jahwehs Namen zürnend gegen den orgiastischen Kult der Volksreligion. Wir kennen bereits eines der wesentlichsten Momente,

---

mich so behandelt, nun gut, ich folge dir, ich untersage mir jetzt selbst alles. Du siehst wie ich lebe und daß ich mit diesen, deinen Verboten zugrundegehe!" Diese Einstellung, die über 25 Jahre festgehalten wurde, und ihre Folgen zeigen eine genaue Parallele zu jener so hartnäckigen der Juden gegenüber Jahweh: einem trotzigen Gehorsam, welcher zur Absonderung und zur haßerfüllten Festhaltung einer unmöglichen Volkssituation und eines ungewöhnlichen Schicksals der Isolierung führt. Über die Bedeutung der Introjektion des Ich sowie über diesen Patienten später.

1) Auch die Wirkung, welche die Verdrängung auf die Umformung und Umdeutung der Beziehung Jesu zu Maria übte, hat schon Robertson erkannt (Evangelienmythen S. 36), wenn er über sie sagt: „Die Evangelien sind zu einer Zeit in die Welt getreten, wo allenthalben das Asketentum als religiöses Prinzip den Phallizismus und Sexualismus aus dem Felde schlug und konnten mithin keinerlei Mythus zulassen, der einen Gott in geschlechtliche Beziehungen zu Frauen treten ließ . . . ."

2) Die Rolle der Kultprostitution im Tempel, die im Zeichen der Verehrung einer orgiastischen Liebesgöttin stand, wird von den Theologen und Religionsforschern zu wenig gewürdigt. Im historischen Zeitalter der israelitischen Stämme erscheint sie schon als verwerflich und verpönt. (I. Kön.

das diesen Gegensatz von Mutterideal und Vaterideal[1] konstituiert hat: der Sohnesgott und die mit seiner Gestalt verknüpften inzestuösen, der Mutter geltenden Strömungen sowie ihre Unterdrückung. Das irdische Inzestverbot war auf die Götter ausgedehnt worden; kein junger heißblütiger Sohnesgott durfte mehr die schöne Mutter umarmen. Das väterliche, trotzig festgehaltene Verbot des Inzests bewirkte es allmählich, daß die wiedererstandene Göttin, die ursprünglich sinnlich-zärtliche Geliebte, deren Züge die der Mutter und Geliebten zugleich waren, auf der einen Seite zur Unberührten und Unberührbaren erhöht, auf der andern zur Prostituierten erniedrigt wird. Die Religionsforschung hat erkannt, daß diese beiden Entwicklungen allmählich und in innigem Zusammenhange miteinander vor sich gingen. In der langsamen Erniedrigung zur Buhlerin und in der Erhebung zur heiligen Jungfrau, welche Erscheinungen nicht getrennt, sondern vereinigt betrachtet werden müssen, wird durch die Wirkung kund, daß dieselben starken Tendenzen am Werke sind: die Abweisung einer realen Beziehung zur Frau und das Schuldgefühl, das sich bereits in ungeheurer Schwere an die Inzestvorstellung gehängt hatte. Die Erniedrigung des Sexualobjektes kann es ebenso wie dessen Überschätzung ungeeignet zur libidinösen Befriedigung machen, wenn eine bestimmte Verdrängungsstufe erreicht ist. So sicher es ist, daß der Marienkult

14, 24. 15, 22. 22, 47; II. Kön. 23, 7 Dtn. 23, 18). Die sexuelle Sittlichkeit der israelitischen Stämme in prähistorischer Zeit unterschied sich vermutlich in keinem Punkte wesentlich von der stammverwandter Völker; was in der Bibel als solche erscheint, ist später gesehen und späte Überarbeitung; Vorurteile chauvinistischer oder theologischer Art können diesen der Forschung sich immer klarer aufdrängenden Sachverhalt nicht unterdrücken. Die supponierte Ausnahmestellung des Volkes Israel wird sich immer mehr als das Resultat geschichtlicher Ereignisse darstellen.

1) Die Bedeutung dieses Gegensatzes für die Religionsentwicklung habe ich in einem Artikel „Ödipus und die Sphinx“ (Imago 1920. VI. Jhrg.) dargestellt.

am Anfange ein Durchbruch der inzestuösen Regungen war, so wenig läßt es sich leugnen, daß die zuletzt siegreich gebliebene Vorstellung der unberührten Jungfrau ein Resultat derselben Verdrängungsvorstellungen ist, die zur Abweisung der Muttergöttin im antiken Sinne überhaupt führten. Für den psychischen Effekt ist es gleichgültig, ob man zu einer Person nicht vordringen kann, weil sie in der Hölle oder im Himmel weilt, ob sie von giftigen Gasen oder von Weihrauch eingehüllt ist, ob das Wasser, das sie umgibt, viel zu tief, oder die wabernde Lohe um sie zu hoch ist. Im Gegensatze oder vielmehr in Ergänzung der bisherigen Arbeiten über den gleichen Gegenstand, möchte ich also betonen, daß das Erstehen des Marienkultes nur ein partieller und kurzlebiger Erfolg bei Durchsetzung des Mutterideals in der Religion war; die heilige Frau blieb nicht wie einst Venus auf der Erde. Gerade die sich steigernde Sublimierung des Kultus — ein Resultat der Verdrängungsneigungen — die ihn von seiner ursprünglichen irdischen Basis entfernt, hemmte eine solche Entwicklung. Als Maria sich, dem Drängen ihrer Verehrer nachgebend, am Ende des Mittelalters immer mehr der Erde näherte, d. h. also, als ihre Verehrung immer mehr sinnliche Momente an sich zog, kam eine neue starke Verdrängungswelle: Luther lehnte Maria als „Abgöttin" ab; wieder war die Muttergottheit aus der Religion gedrängt worden; mit ihr der Bilderdienst, der Mythos und die Sinnenfreudigkeit, die zugleich mit ihr immer wieder ihren triumphierenden Einzug in die Religion halten.

Es wäre sehr verlockend, hier anzuführen, wie sich die religiöse Entwicklung des Christuskultes und seine Aufnahme im Judentum gestaltete. Doch sind diese Vorgänge weit komplizierter und weniger leicht zu durchschauen, als die bisher von uns gekennzeichneten. Ich will deshalb nur einige Bemerkungen fragmentarischer Natur hier anfügen und mich auf die Hervorhebung eines freilich wesentlichen

Moments beschränken, das mit unserem späteren Thema in innigen Beziehungen steht. Wir können wieder von unserem heiligen Epiphanius ausgehen: sein Freund, der heilige Hieronymus, erzählt, daß Epiphanius einmal einen in der Dorfkirche gefundenen Vorhang, der mit dem Bilde Christi bemalt war, abgerissen und erklärt habe, er könne besser dazu verwendet werden, den Leichnam eines armen Mannes darin einzuwickeln. Er sei so erzürnt gewesen, weil eine „Imago hominis" in der Kirche aufgehängt war. Wir sehen hier wieder einen Rückfall in die alten bilderfeindlichen Anschauungen, wie sie dem alttestamentlichen Glauben eigen sind.

Der revolutionäre Sohnesgott, eine uralte Gottheit der Israeliten — Jahweh selbst war einst ein solcher und Moses einer seiner später zum „Mittler" degradierten Nachfolger[1] — hatte in dem Gott gewordenen Jehoschua Fleisch und Blut angenommen, war ihnen zur Person gewordener Repräsentant der eigenen rebellischen Regungen. Solcher revolutionärer Impulse gegen den strengen Vatergott gab es viele und starke, seit Israel in die homosexuell-feminine Einstellung zu Jahweh geriet. Verschiedene, mythische Erzählungen legen Zeugnis dafür ab, daß in immer wieder erneuten Sohnesputschen angestrebt wurde, die ursprünglichere trotzig-feindselige Strömung zu reaktivieren; Gott selbst beklagt sich beständig über sein halsstarriges Volk, für das kein Joch zu schwer wäre, und die Rotte Korah ist ein typisches Bild der beständig andrängenden revolutionären Regungen gegen Jahweh und seine Vertreter.

Wir wissen, wie stark die Konstanz des jüdischen Wesens sich auch in dieser Richtung gezeigt hat und wie vorbildlich ihre trotzige Unterwerfung und ihre haßerfüllte Ablehnung gegen Jahweh für ihr Verhalten gegen jede Autorität wurde. Wie wir früher

1) Vgl. meine „Probleme der Religionspsychologie", I. Teil. Int. Psychoanalytischer Verlag 1920.

eine starke Versagung im Leben der israelitischen Stämme, das Aufgeben des Landes, als Urverdrängungsmotiv in der Störung der Beziehung zum Weibe annahmen, so wird es nötig sein, eine schwere narzißtische Schädigung des Volkes als Vorbild der immer wieder erneuten homosexuell-femininen und der mit ihr innig verbundenen trotzig-feindseligen Einstellung zu den andern Völkern anzunehmen. Der Verkehr eines Volkes oder einer Gemeinschaft mit andern ruht auf homosexuellen Voraussetzungen und die Störungen in der Frühzeit sind für das fernere Verhalten dieser Gemeinschaft so entscheidend, wie Veränderungen des Keimplasmas für die weitere Entwicklung eines Organismus. Hier aber stoßen wir auf das Problem der Ausnahmestellung, welche die Juden beständig für sich in Anspruch nehmen. Diesen Anspruch erneuern sie immer wieder in Wort und Schweigen und Tat und glauben, auf Grund dunkler Motive, ihn auch unter veränderten Verhältnissen aufrecht erhalten zu dürfen. Aus der individuellen Analyse wird uns eine Erklärung für ein so befremdendes Verhalten gegeben: Es sind hier jene Charaktertypen heranzuziehen, die zu keinem Opfer, keiner Aufschiebung von Lust bereit sind und sich den unangenehmen Notwendigkeiten des Lebens nicht beugen wollen. Auch sie lehnen diese vom Schicksal gestellten Forderungen mit der Begründung ab, sie seien Ausnahmen. Freud[1] wies darauf hin, daß Charaktere solcher Art dies mit einigem Rechte tun und diesen Anspruch unbewußt an frühere Lebensschicksale knüpfen. Die Vorrechte, die solche Personen beanspruchen, die Ungeduld und Unbotmäßigkeit gegen die unliebsame Realität, die sie zeigen, leiten sie unbewußt von einem Erlebnis oder einem Leiden ab, das sie in früher Kindheit getroffen hat und an dem sie sich

1) Freud, Charaktertypen aus der analytischen Praxis. Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, IV. Folge, Wien und Leipzig 1918.

unschuldig fühlen, z. B. von einer Infektion, einer hereditären Krankheit etc. Eine solche Charakterverbildung aus analogen Gründen kann auch bei Völkern gefunden werden: auch dort wird die Benachteiligung, die das Volk in seiner Kindheit ohne sein Verschulden erfuhr, seine leidvolle Vergangenheit, seinen Anspruch, sich vor den realen Notwendigkeiten nicht beugen zu müssen und seinen Widerstand gegen die Gesetze der Entwicklung begründen helfen.[1] Besonders schwere Schicksale der Frühzeit des Kindes, längst verdrängte und verschollene Erlebnisse seiner ersten Entwicklungsperiode, eine schwere narzißtische Beeinträchtigung werden den ewigen Quell seiner Unzufriedenheit und seiner Absonderlichkeit bilden. Wir wissen nicht, welche Ereignisse in der Frühzeit der israelitischen Stämme es waren, an die sich später so konstante Entschädigungsansprüche knüpften, werden aber der Annahme nicht entraten können, daß es besonders schwere „Traumen" waren, die eine so starke Kränkung des narzißtischen Stolzes bedingten. Die Zerstörung der nationalen Selbständigkeit und die Vertreibung aus dem Lande mögen in späterer Zeit Wiederholungen der ursprünglichen Ereignisse gewesen sein, welche die Entwicklung des in einem abnorm gesteigerten Narzißmus wurzelnden Auserwähltheitsglaubens entscheidend gefördert haben.

Diese Entwicklung schließt starke Minderwertigkeitsgefühle, die sich auf das Schuldbewußtsein und aus ihm stammende masochistische Tendenzen stützen können, nicht aus, sondern ein. Das präexistente Schuldbewußtsein aber fordert als Substrat ein Verhalten,

---

1) Dieser Widerstand kleidet sich besonders oft und gerne in die Formen der passiven Resistenz: der trotzige Gehorsam bringt den Vorteil eines Kompromisses und der Befriedigung beider entgegengesetzter Tendenzen. Es kann hier nicht im Einzelnen nachgewiesen werden, wie der trotzige Gehorsam im Verhalten der Juden gegen weltliche und geistliche Autorität, sowie gegen die Völker, in deren Mitte sie wohnen, sich kund gibt.

das den Haß und die Abneigung auf sich zieht und so auf dem Umwege narzißtischer Kränkung wieder zum Auserwähltheitsgefühl führt. Das Leiden ist mit diesen Auserwähltheitsgefühlen innig verknüpft. Als frühes Beispiel darf die zum großen Teil mythische Erzählung vom Aufenthalt Israels in Ägypten herangezogen werden, die einen Einblick in die Genese des antiken Antisemitismus gewährt. Die Gastfreundschaft, welche die Ägypter den israelitischen Stämmen gewährten, wurde von diesen schlecht vertragen: die harte Frohn, der sie unterworfen wurden, war ein Mittel der ägyptischen Herrscher, das widerspenstige Volk zur Raison zu bringen. Diese aus frühen Schicksalen resultierende Einstellung wurde nun zum in trotziger Unterwerfung festgehaltenen Vorbild der späteren masochistisch-homosexuellen Einstellung zu Jahweh, der solches seinem Volke geschehen ließ, und wirkte so fort, daß immer wieder dieselbe Situation zur Befriedigung der aus masochistischen Triebquellen ableitbaren Lusttendenzen inszeniert wurde und sich so ein Reservatschicksal ausbildete.[1] In der Berufung auf diese (oder andere gleichwertige) Schädigungen des nationalen Narzißmus der Frühzeit und in der Umdeutung in Strafe wurde der Grund zur Ausnahmsstellung gelegt. Die unbewußte Anschauung, daß, wer so vieles früher unschuldig erlitten, sich nun den realen Forderungen versagen dürfe und keine Entbehrungen und Verzichte anerkennen brauche, war für das fernere Schicksal der Juden entscheidend: sie erklärt ihre Auflehnung gegen die Forderungen der

1) Der früher erwähnte Patient zeigte ein analoges Verhalten: er wußte sich immer wieder mißliebig zu machen und durch Zudringlichkeit oder Frechheit die Abneigung ihm naher Personen auf sich zu ziehen, über deren spätere Folgen er sich kränkte. Es war klar, daß das präexistente Schuldbewußtsein neben anderen Motiven ihn immer wieder zu so scheinbar widersinnigem und schädlichem Tun veranlaßte. Die entsprechenden Selbstschädigungstendenzen im nationalen Leben der Juden sind leicht in ihren Auswirkungen ersichtlich.

realen Völkerentwicklung, ihr Pochen auf einen Sonderanspruch, ihre Unbotmäßigkeit, ihren Stolz und ihren trotzigen Gehorsam. Personen wie Völker, die so frühzeitig eine schwere Beeinträchtigung des primären Narzißmus erfahren haben, werden manchmal als lebendiger Vorwurf durchs Leben gehen und das ihnen einst angetane Unrecht ständig dazu benützen, zu fordern, in besonderer Art behandelt und geliebt zu werden. Eine außerordentliche Empfindlichkeit und ein beständiges Suchen nach Gründen, sich verletzt zu fühlen, sowie eine abnorm egozentrische Einstellung wird sie, Personen und Völker, zu einer besonders schwierigen, anspruchsvollen, ewig unbefriedigten und unbequemen Gesellschaft machen. Sie fordern beständig unbewußt erhöhte Liebe als Entschädigung für die unverschuldeten Leiden und Erlebnisse ihrer Kinderzeit und ihre Liebesbedürftigkeit ist in ihrer Unersättlichkeit ein Maßstab für das Leiden an dem Schicksal,[1] an dem sie unverdient in jungen Lebensjahren krank wurden.[2]

1) Sie werden auch Anspruch darauf erheben, ungestraft zu tun, was anderen verboten ist, und erlaubt zu halten, was gefällt. Es wäre so, wie wenn ein Mann — sagen wir in Österreich — ungerechtfertigter Weise wegen eines kleinen Deliktes bestraft würde und zwanzig Jahre später in den Abruzzen als Räuber auftritt und dem von ihm überfallenen Reisenden gegenüber das damals erlittene Unrecht als Motiv seines Handelns erklärt.

2) Hier wäre auch die Stelle, in der die besondere Rolle des Kastrationskomplexes im Judentum, die später behandelt werden wird, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen müßte. Es ist keineswegs von vornherein erklärbar, warum die Beschneidung als Kastrationsäquivalent für die Juden eine stete Quelle der Minderwertigkeitsgefühle geworden ist. Die Mohammedaner rühmen sich dieser religiösen Institution und sehen stolz und hochmütig auf den unbeschnittenen Hund von Giaur herab. Die Bibel und die Geschichte der israelitischen Stämme bezeugen, daß die Beschneidung ursprünglich ein mit Stolz getragenes Zeichen war. Die Söhne Jakobs antworteten den Hethitern, die um Dina werben, stolz: „Wir können uns nicht darauf einlassen, unsere Schwester einem Manne zu geben, der nicht beschnitten ist; denn dies gilt uns als schmachvoll“ (Gen. XXXIV). In Davids Lied auf

Kehren wir nun zu unserem früheren Thema zurück. Die Beziehung des Judentums zu seinem Gotte hatte sich unter der Einwirkung der schweren Schicksale des Volkes geändert: sie war in eine masochistisch-feminine Einstellung verwandelt worden, das Leiden wurde nun — gewiß mit Recht — als verdiente Strafe genommen und eine passiv homosexuelle Bindung war hergestellt.

Christus ist eine der vielen Personifikationen der eigenen revolutionären Tendenzen im Judentum, die immer wieder unterirdisch gegen die feminin-masochistische Einstellung gegen Jahweh protestierten, eine Gestalt, fremd und unheimlich zugleich, doch der Kindheit des Volkes einst wohl vertraut. Auch hier war, wie beim Marienkult, ein partieller Durchbruch der verdrängten Regungen erreicht. Auch hier scheiterte letzten Endes der Versuch am Erfolg. Als der Empörer Jehoschua gegen die Pharisäer und gegen die Erdrosselung alles Lebens durch das Gesetz selbst zum Gotte geworden, führte er ein nicht minder strenges Regiment als der frühere Gott.[1] Die Askese wurde, je länger das Christentum

---

Jonathans Tod wird ein Gegensatz zwischen Israeliten und unbeschnittenen Philistern aufgestellt. Auch hier wird eine Affektumkehr nachzuweisen sein, die sich aus der Entwicklungsgeschichte der israelitischen Stämme erklären läßt. Hier soll nur ausgesprochen werden, daß die Beschneidung von den Juden von einer bestimmten Periode an als Zeichen homosexuell-femininer Befriedigung aufgenommen und festgehalten wurde, so daß als trotziger Vorwurf verwendet werden konnte, was einst stolz als Unterscheidungsmerkmal betont worden war.

1) Wurde die ursprüngliche Liebesgöttin Maria später auf der einen Seite zur unberührten Jungfrau und Mutter, auf der anderen zur Dirne, so wurde auch der rebellische Sohnesgott allmählich zum Sohne Gottes und seinem Abgesandten, auf jüdischer Seite langsam zum verachteten und gehaßten Revolutionär. Den Zweifeln an der Jungfräulichkeit Marias entsprechen solche, auf die das werdende Dogma von der Göttlichkeit Jesu in den ersten Jahrhunderten stieß. Man denke an die Arianer, Doketisten u. a. Hier wie dort sind die bei Zwangskranken so häufigen Mechanismen der Verschiebung

bestand, immer strenger, der Buchstabenglaube erstarrte immer mehr und die Erlösten sehnten sich nach Erlösung, bis Luther kam, die alten Tafeln zerbrach und das alte Spiel wieder seinen Anfang nahm. Auch im Christuskult hatten sich, wie im Marienkult, Gestalten dem Juden genaht, die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt, und waren nicht erkannt, ja unwillig abgewiesen worden. Die Unlust ihnen gegenüber bedeutete früher Lust, die verdrängt und als solche nicht mehr anerkannt werden konnte. Und so scheint es, als spiele Mutter Natur den Menschen im Laufe der Geschichte immer wieder dieselben Melodien in tausendfachen Variationen vor. Die Kinder, sie hören es gerne.

---

des Zweifels auf ein Kleinstes in ihrer Wirkung zu beobachten, die in den Fragen, ob der Sohn früher existiert habe und was das Wesen der Dreifaltigkeit ausmache etc. ihre zwangsneurotischen Zweifeln ganz analoge Triumphe feierten. Die der ambivalenten Einstellung gegen Christus entstammenden Zweifel erreichen in den lang dauernden und erbittert geführten dogmatischen Streitigkeiten, ob der Sohn Gott wesensgleich oder wesensähnlich sei, einen Höhepunkt. Die Verschiebung auf ein Kleinstes wird umso klarer, als der Streit wirklich um ein Jota geführt wurde, da die griechischen Wörter ὁμοούσιος (wesensgleich) und ὁμοιούσιος (wesensähnlich) sich durch diese Differenz unterscheiden; man möchte sagen, der Streit drehte sich um den I-Punkt.

V

DAS EVANGELIUM DES JUDAS ISCHKARIOT

Unter den Sekten, denen der heilige Epiphanius seinen Eifer entgegensetzte, befanden sich auch die gnostischen Kainiten. Die Angaben des Epiphanius, des Irenaeus (Haer. 31), sowie die anderer Kirchenväter lassen keinen Zweifel darüber entstehen, daß die Kainiten den frommen Patres als besonders gefährliche und verdammenswerte Gemeinschaft erschienen. Es wird uns berichtet, daß diese Sekte, die Irenaeus mit den Ophiten in Verbindung bringt, Kain, Korah, Esau und die Sodomiten als Werkzeug der Sophia und darum von bösen Demiurgen angefeindet verehrten. Besonders auffällig mag es vielen erscheinen, daß sich diesen Gestalten die des Judas Ischkariot anreiht; es wird uns sicher verwundern, zu hören, daß die Kainiten in Judas denjenigen sahen, der mehr als die übrigen von der Wahrheit erkannt hatte, das Mysterium seines Verrates feierten und ein sonst nicht genanntes Evangelium des Judas als heilige Schrift lasen. Die Zeugnisse bei Pseudo-Tertullian (Haer. 7), Philastrius (Haer. 2) und Epiphanius (Haer. 38) lassen nur über die Begründung ihrer Verehrung des Judas Meinungsverschiedenheiten erkennen: Judas galt ihnen als Wohltäter der Menschheit; sei es, daß er Christi Absicht, die Wahrheit zu zerstören, durch seinen Verrat vereitelte, sei es, daß er die Archonten wider ihren Willen zwang, Christum zu töten

und uns so zum Heil des Kreuzes verhalf. Die Entrüstung der frommen Patres erscheint uns wohl verständlich: heißt es nicht die Moral auf den Kopf stellen, wenn die Kainiten dem Verräter eine gottähnliche Stellung einräumten und Kain, der ihrer Meinung nach von einer höheren Macht herstammte als Abel, verherrlichten? Heißt das nicht der Anschauung huldigen, nicht der Mörder, der Ermordete sei schuldig?

Das Verhalten der Kainiten sieht wie eine Blasphemie aus, blasphemisch wie die Tat des Judas selbst und wir sind, wollen wir es verstehen, genötigt, uns der Gestalt des Verräters selbst zuzuwenden, die man als eine der unheimlichsten der Weltgeschichte bezeichnet hat. Wir haben allen Anlaß, uns bei Theologen und Religionsforschern zu erkundigen, was sie über die Gestalt des Ischkariot denken, wie sie seine Tat psychologisch verstanden wissen wollen und welche Stellung sie ihr in der Religionsgeschichte einräumen. Vorher aber wollen wir kurz zusammenfassen, was wir über Judas wissen und die vielfachen Fragen erörtern, die sich an diese Figur knüpfen. Es ist wenig, was wir über ihn wissen. In den Evangelien fehlt jede Angabe über seinen Charakter bei seiner Aufnahme in den Apostelkreis; von seinem Verkehr mit dem Heiland wird fast nichts berichtet. Judas wird der Sohn Simons genannt. (Luk. 67, 13, 2, 26.) Sein Name Ischkariot ist seiner Herkunft nach dunkel. Die von Zahn, Nestle u. a. vorgeschlagene Ableitung von אש קריות = ein Mann aus Kerioth wird mit gutem Rechte angezweifelt. Wahrscheinlicher scheint mir die von S. Krauß[1] vermutete Anspielung auf aramäisch תותא = Maulbeerbaum, was für unsere spätere Deutung der Figur Judas des Gärtners einigen Belang hat. Fest steht, daß Jesus auch ihn selbst zu sich rief, als er auf eine Anhöhe stieg und die Zwölf zu Aposteln machte,

1) Das Leben Jesu etc. S. 155.

Aus der Markusstelle (3, 13, „οὓς ἤθελεν αὐτός") geht hervor, daß jeder einzelne von Jesus selbst erwählt wurde. Es gibt drei Listen der Apostel in Mt. 10, 4, Mk. 3, Lk. 6, 6, in deren jeder Judas enthalten ist. Matthäus und Markus fügen hinzu, „der ihn verriet", Lukas setzt hinter seinen Namen „der ein Verräter wurde", bei Joh. 6, 7 lesen wir „der sollte ihn verraten und war doch einer von den Zwölf". Hier begegnen wir bereits allerlei Bedenken, die sich an die Gestalt des Judas Ischkariot knüpfen. Wrede[1] formuliert das Problem als Theologe folgendermaßen: „Vor allem quält die Gemeinde, wie Jesus dazu kommen konnte, einen Mann wie Judas in seine nächste Umgebung aufzunehmen, wie konnte er so irren?" Ein katholischer Theologe, I. Weiss, gibt zu, daß das Judasproblem trotz aller Bemühungen ungelöst bleibt.[2] „Immer bleiben die Fragen: Wie konnte ein Mann, der längere Zeit unter dem Einflusse Jesus' stand, so handeln? und die andere: Wie konnte Jesus diesen Mann unter seine vertrauten Schüler aufnehmen? Eine wissenschaftliche Antwort läßt sich nicht geben . . . . .". Die Gegner des werdenden Christentums haben schon aus dieser Tatsache ein Argument gegen die Göttlichkeit des Heilands gezimmert, so z. B. der heidnische Philosoph Celsus. Das Johannes-Evangelium ist sogar schon sichtlich bemüht, den Einwänden dieser Art entgegenzutreten: es behauptet, Jesus habe von Anfang an gewußt, wer von seinen Jüngern ungläubig bleiben und wer sein Verräter werden würde (6, 64). Jesus sagt an einer Stelle (6, 67): „Habe ich nicht euch Zwölf mir auserwählt? Und einer von euch ist ein Teufel". Beim Passahmahl spricht er: „Wahrlich ich sage euch, einer von euch wird mich verraten". Als die Jünger bange fragen, antwortet der Herr,

1) Wrede William, Vorträge und Studien. Tübingen 1907.

2) Schriften des neuen Testaments für die Gegenwart erklärt. 2. Aufl. Göttingen 1907. S. 101.

der sei es, dem er den Bissen eintauchen und geben werde. Dann taucht er den Bissen ein und gibt ihn dem Judas: „Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn". Da sprach Jesus zu ihm: „Was du vor hast, tue bald". Hier kompliziert sich die Frage noch: sieht das nicht aus, als habe Jesus den Jünger geradezu zum Verrat gezwungen? Das Johannes-Evangelium will vor allem die Anschauung bekämpfen, als sei Jesus von der späteren Entwicklung der Dinge überrascht worden, was ja mit seiner Göttlichkeit im Widerspruch stehen würde; er sei ihr aus freien Stücken entgegengegangen, ja er habe sie selbst herbeigeführt, da er den Verräter auffordert, seine Tat bald zu tun. Das Johannes-Evangelium ist bekanntlich jünger als die synoptischen (etwa um 120 nach Christi) und steht bereits im Dienste apologetischer Tendenzen gegen heidnische und jüdische Angriffe gegen die Person und Lehre Christi; der vierte Evangelist ist auch nicht mehr einfacher Chronist wie Markus, Lukas und Matthäus, sondern ein schöpferischer Fortführer und Umbildner der Christuserzählung. Nur aus diesen Momenten können wir es begreifen, daß er zu der konstruierten Angabe kommen konnte, Jesus habe Judas im Bewußtsein seines künftigen Verrates aufgenommen; er mußte die Meinung, Jesus habe sich getäuscht, entwerten und an der göttlichen Irrtumlosigkeit Christi festhalten. Die Frage in dieser Form aufwerfen, heißt ja sie verneinen. Beim Passahmahl erscheint Jesus in allen synoptischen Evangelien mit den Jüngern vereint und prophezeit den Verrat. Nur bei Mathäus erscheint (26, 25) eine kleine Abweichung. Auch dort prophezeit Jesus „Wahrhaftig, ich sage euch: einer von euch wird mich verraten". Als die Jünger tief bekümmert fragen: „Ich bin es doch nicht etwa Herr?" fragt auch Judas: „Bin ich es etwa, Rabbi?" und Jesus antwortet: „Ja du!" Merkwürdigerweise wird der Bericht der Mahlzeit so fortgesetzt, als wären diese Worte nicht gefallen. Ich will nur zwei Forscher zitieren, die ihrer

Verwunderung über diese Erzählung Ausdruck gaben. Steudel[1] findet es unbegreiflich, „daß die Elf den Judas unmittelbar nach der Voraussage Jesu, die ihnen allen Grund gegeben hätte, auf den als Verräter bezeichneten Jünger ein Auge zu haben, ruhig seines Weges ziehen lassen, während sie selbst Jesum in den Garten Gethsemane begleiten". Wrede aber bemerkt: „Wir hören gar nichts davon, wie die Antwort Jesu auf die Jünger wirkt und was mit Judas geschieht, anscheinend bleibt er beim Mahl ruhig zugegen — das sind Fragen, für die der Evangelist kein Auge hat . . ." Dieser Autor sagt auch, die Frage „Herr, bin ichs?" habe für uns etwas so Vertrautes, vielleicht auch so Ergreifendes, daß wir kaum fühlen, wie fremd sie der nüchternen Wirklichkeit ist: „Jünger, die sich voller Anhänglichkeit an Jesus bewußt waren, sollten wirklich meinen, sie seien möglicherweise doch nach einigen Stunden die Verräter." Der vorhin erwähnten apologetischen Tendenz des Johannes-Evangeliums müssen wir auch jene andere Notiz zuschreiben: hatte Lukas 22, 3 noch den Satan in Judas fahren lassen, so wird, wie wir gesehen haben, in Joh. 13, 27 diese Angabe dahin korrigiert, Jesus habe es durch die Darreichung des Bissens selbst dazu gebracht, daß der Satan von Judas Besitz nahm. Lublinski[2] weist mit Recht zu dieser Erzählung darauf hin, daß nach der antiken Mythologie der Dämon das Wesen eines Menschen ausmache und daß sich für uns so ergibt, daß Judas jetzt gar nicht mehr Judas ist, sondern der Satan, der König der Finsternis. „Er wird Judas genannt, weil er durch dieses Synonym des gottesmörderischen jüdischen Volkes bezeichnet werden sollte." Ein anderer Bericht, in dem Judas in den Evangelien hervortritt, läßt die Zweifel, die an der überlieferten Erzählung haften, noch mehr

1) Im Kampf um die Christusmythe. Jena 1910. S. 46.

2) Das werdende Dogma vom Leben Jesu. Jena 1910. S. 145 f.

bestärken. Matthäus erzählt 26 die Geschichte der Salbung in Bethanien: eine Frau trat, als der Heiland im Hause Simons weilte, zu ihm mit einer Alabasterflasche voll teurer Salbe und goß sie ihm über das Haupt. Als die Jünger das sahen, sagten sie ärgerlich: „Wozu diese Verschwendung? das hätte man teuer verkaufen können und den Armen geben". Jesus antwortet: „Warum behelligt ihr die Frau? Sie hat ja ein gutes Werk an mir getan. Die Armen habt ihr ja immer bei euch, mich habt ihr nicht immer; sie hat mit ihrer Salbe meinen Leib zum Begräbnis gesalbt". Matthäus erzählt dann, einer von den Zwölf, Judas Ischkariot, sei darauf zu den Hohepriestern gegangen und habe ihnen angeboten, Jesum auszuliefern, diese hätten ihm darauf dreißig Silberlinge zugewogen. Fast mit denselben Worten erzählt das Markus-Evangelium die Geschichte, dort sind es freilich nicht alle, sondern nur einige von den Jüngern („ἦσαν δὲ τίνες" 14, 4), die über die Salbenverschwendung entrüstet sind, auch dort der darauf folgende Bericht vom Verrate Christi ohne eigentliche Motivierung. Im Johannes-Erangelium erscheinen indessen manche bedeutsame Abweichungen: dort ist es Maria, die Jesus die Füße salbt und nur einer der Jünger, nämlich gerade Judas, gibt seiner Entrüstung Ausdruck, indem er fragt, warum man die teure Salbe nicht verkauft und den Erlös nicht den Armen gegeben habe. Der Autor dieses Evangeliums setzte noch hinzu: „Das sagte er aber nicht, weil ihm an den Armen lag, sondern weil er ein Dieb war und als Verwalter der Kasse die Einlagen unterschlug". Man bemerkt den Unterschied: die Verschwendung der Salbe erregt bei Markus den Unwillen einiger, bei Matthäus den aller Jünger, bei Johannes nur den des Judas, der noch dazu ein Dieb ist und ihren Erlös selbst behalten will. Diese Diskrepanz ist immerhin auffällig. Alle Evangelien berichten annähernd ähnlich die Verhaftung Christi und von dem berüchtigten Kuß, den Judas dem Heiland gibt, um

ihn den Verfolgern kenntlich zu machen. Wenn nur das Johannes-Evangelium nichts von dem Kuß wissen will, so werden wir auch dies schon damit zusammenbringen, daß sein Autor an solcher Intimität Anstoß nahm. Von theologischer Seite ist mir nur eine bemerkenswerte Notiz über diesen Kuß bekannt geworden. Ed. Nestle weist in der „Zeitschrift für neutest. Wissenschaft“[1] auf die jüdische Überlieferung zu dieser Stelle hin,[2] daß Esau den Jaakob nicht aus ganzem Herzen geküßt, sondern daß er ihn gebissen statt geküßt habe. Diese Szene zwischen Jaakob und Esau würde also das Vorbild des Judaskusses geliefert haben.[3] Merkwürdig berührt es auch, wenn Jesus nach Matthäus 26, 50 Judas bei dieser Begegnung fragt: „Ἑταῖρ' ἐφ' ὃ πόρει (Freund, wozu bist du gekommen?)“. Anrede und Inhalt der Frage passen wenig zu dem Vorangegangenen und zur Situation. Bei dem Bericht über die Verhaftung wird sogar von liberalen Theologen wie Wrede die Frage aufgeworfen, wozu es eines Verräters bedurfte, da Jesus öffentlich umherzog und in Jerusalem leicht zu finden war.[4] Robertson legt sogar ein Hauptgewicht darauf, daß die Behörden den predigenden Jesus leicht ohne jede Beihilfe verhaften hätten können.[5] Kautsky zieht einen seiner drastischen Vergleiche in

1) 1914. S. 93.

2) Midrasch Benidbar, Bereschith Rabba, auch Midrasch Schir Haschirim. Strack Pro. crit. ad. Vet. T. Hebr. 1873. p. 89.

3) Marg. Plath („Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judasgeschichte Wert gelegt?“ Zeitschrift für neutest. Wissenschaft. 1916) weist darauf hin, daß auch 2. Sam. 20, 9 das Zeichen der Liebe als Mittel des Verrates mißbraucht wird, auch Delilas Warnruf, der das Stichwort für die Philister ist (Richt. 16, 70), wird als Parallele herangezogen.

4) Wrede S. 130.

5) John M. Robertson, Die Evangelienmythen. Deutsche Übers. 1910. Eugen Diederichs. Jena. S. 108.

Bezug auf den Verrat Judas' heran: „Das wäre ungefähr so, als wenn die Berliner Polizei einen Spitzel besoldete, damit er ihr die Person bezeichne, die Bebel heißt".[1] Die dreißig Silberlinge, um die Judas den Herrn verraten hat, scheinen manchem Exegeten ein so lächerlich geringer Betrag, daß sie an der Echtheit des Berichtes zweifeln. Bemerkenswert ist eine Beobachtung von Wrede, derzufolge die ganze Matthäusszene an eine Erzählung bei dem Propheten Sacharja 11, 12, 13, erinnert. Dieser Prophet ist zum Hirten des Volkes bestimmt. Da er aber seines undankbaren Amtes müde ist, fordert er seinen Lohn, nämlich Entlassung. „Und ich sprach: ist es euch recht, gebt meinen Lohn; wenn nicht, so laßt es! Und sie zahlten dreißig Silberscheckel als meinen Lohn. Da sprach Jahweh zu mir: wirf ihn in den Tempelschatz, den kostbaren Lohn, dessen du wert gehalten wurdest. Und ich nahm die dreißig Silberscheckel und warf sie in den Schatz im Hause Jahwehs". Matthäus erzählt nämlich 27, 3—10, Judas habe die dreißig Silberlinge später, von Reue erfaßt, den Hohepriestern in den Tempel zurückgebracht und sie, da diese sie nicht zurücknehmen wollten, hingeworfen. Daran knüpft eben Matthäus das Zitat aus Sacharja, das er versehentlich dem Jeremia zuschrieb, als Erfüllung einer Verheißung. So weist also das Evangelium selbst auf die Herkunft der dreißig Silberscheckel hin, aber welch ein Unterschied: dort ist es der Lohn für einen Propheten des Herrn, hier das Sündengeld eines Verräters. Wie kam der Evangelist dazu, gerade hier einen verehrten Propheten, der von Gott berufen und auserwählt war, mit dem verhaßten Judas zu vergleichen? Wrede bemüht sich um eine Antwort, die man geistreich nennen muß; er meint nämlich,[2] „die Stelle, nach der das Judenvolk einen Propheten eines sehr geringen Lohnes

1) Der Ursprung des Christentums. Stuttgart 1908. S. 388.

2) Wrede. S. 143.

wert hält, erweckte zunächst den Gedanken an Jesus, der um etwas Geld von den jüdischen Machthabern gewissermaßen gekauft war. Der Gedanke an die bestimmten Personen der Hohepriester war dann leicht durch die Form des alttestamentlichen Wortes gegeben: sie gaben ihm seinen Lohn. Nun ist freilich dann eine Verschiebung eingetreten: das Subjekt wird Judas; er tut, was der Prophet tut, er wirft die Silberstücke fort". Man muß allerdings sagen, daß gerade das Wesentliche des Vorganges, die Verschiebung von Jesus auf Judas, höchst merkwürdig und ungeklärt bleibt. Es ist, als wollte die sonderbare Unsicherheit in Bezug auf Judas auch jetzt noch kein Ende nehmen, denn über sein ferneres Schicksal haben wir wieder mehrere Versionen; wir haben schon erwähnt, daß er nach Matthäus den Hohepriestern nach dem Tode des Heilands das Geld hingeworfen habe; dann erhängt er sich. Die Hohepriester aber, die Bedenken tragen, das Geld für den Tempelschatz zu verwenden, kaufen dafür einen „Blutacker" genannten Töpferacker zum Begräbnis der Fremden. In der Apostelgeschichte erzählt Petrus, Judas habe sich einen Acker gekauft, sei von einer Höhe herabgestürzt und habe sich den Leib aufgerissen, so daß die Eingeweide heraustraten. „Das ist allen Einwohnern von Jerusalem bekannt geworden und sie haben jenen Acker in ihrer Sprache „Hakeldama" genannt, das heißt Blutacker. So steht im Psalmbuch (69, 26), seine Behausung soll veröden und niemand soll darin wohnen. (Apost. I. 18 f)". Eine Harmonie zwischen diesen Berichten ist schwer herstellbar. Spätere Berichte bringen neue Züge; ein dem Eusebius zugeschriebenes Scholion sagt, Judas habe sich erhängt, aber der Strick riß, er verletzte sich schwer am Unterleib, lag zwei Tage da und starb endlich an Verschüttung der Eingeweide. Aphraates (ca. 340 n. Chr.) zufolge hätte sich Judas mit einem Mühlstein am Halse ins Meer gestürzt. Der Syrer Ephraim (im 4. Jahrh.) erzählt eine Tradition, nach der Judas die Türe

verschlossen, inwendig verriegelt und niemand das Haus geöffnet habe, bis er in Fäulnis übergegangen sei. Papias wieder berichtet von einer ungeheuren Anschwellung seines Körpers, so daß er nicht dort durchkommen konnte, wo bequem ein Wagen fährt: seine Augenlider seien so geschwollen gewesen, daß nicht einmal ein Arzt sie sehen konnte; Eiter und Würmer in seinem Körper hätten ihn schließlich getötet. Auf seinem Grundstücke war nachher ein solcher Gestank vom Ergusse seines Leibes, daß niemand dort wohnen konnte.

Nun möchten wir freilich gerne wissen, was die Forscher von der Geschichte des Judas Ischkariot im Ganzen halten. Wrede meint, der Verrat Jesu sei ein historischer Vorgang, aber alle Vermutungen über die Figur des Judas zwecklos.[1] „Die Wissenschaft wird durch alle diese Versuche einen kräftigen Strich ziehen. Sie hat einfach ein Ignoramus auszusprechen". Robertson behauptet,[2] kein Detail ohne Wundercharakter sei im Evangelium offensichtlicher mythisch, obwohl keines allgemeiner als historisch angenommen wird als die Judaserzählung. In den paulinischen Briefen werden die zwölf Apostel noch als zusammenhaltend dargestellt und in dem jüngst entdeckten apokryphen Evangelium Petri wird erzählt, daß nach der Kreuzigung die zwölf Jünger des Herrn weinten und klagten; keine Spur deutet darauf hin, daß einer der Gruppe damals abgefallen war. Zur Zeit, als dieses Evangelium verfaßt war, war also der Judasmythus noch nicht im Umlauf. Im Urevangelium, wie es von konservativen Kritikern wiederhergestellt wurde, endigt die Erzählung, bevor der Zeitpunkt des Verrates und der Gefangennahme erreicht ist. „Kurz, Judas ist wie die Zwölf, deren einer er

1) Wrede S. 132.

2) Die Evangelienmythen S. 110. Ähnlich Robertson in seiner „Short History of Christianity", London 1902, S. 21.

ist, ein späterer Mythus, der Judasmythus ist aber von beiden der spätere.“ Die neueste Forschung von protestantischer Seite ist mindestens ebenso weit gegangen. G. Schläger hat in einem 1914 in der „Zeitschrift für neutest. Wissenschaft“ veröffentlichten Aufsatz alle Argumente gegen die Geschichtlichkeit des Verrates Judas zusammengefaßt. Auch er weist auf die schwerwiegende Tatsache hin, daß die paulinischen Briefe nie von einem Verrat oder einem Verräter sprechen, nach 1. Kor. 15, 4 Christus aber den Zwölfen, zu denen Judas gehört haben muß, erschienen ist. Die Unkenntnis eines Verrates des Judas findet sich überhaupt in der altchristlichen Literatur. Die apostolischen Väter, die Didache, Justinus, Aristides erwähnen ihn nirgends. Schläger schließt seine Arbeit mit den Worten:[1] „Der Verrat des Judas ist keine geschichtliche Tatsache, sondern Sage oder Legende oder, wenn man will, Mythos“. Mit diesem negativen Ergebnis aber wollen wir uns nicht zufrieden geben, wir wußten ja, daß es sich um einen Mythus handelt, wir wollen gerne erfahren, was er bedeutet, und welchen Platz seine Gestalten im Wesen und Werden der Religion einnehmen. Weiß uns die Wissenschaft denn nichts Positives über die Gestalt zu sagen? G. Volckmar hat die Ansicht vertreten, Judas sei eigentlich das Volk Juda und der Gedanke, dieses Volk habe Jesus seinen Feinden ausgeliefert, habe sich umgesetzt in die Vorstellung, ein Jünger namens Juda habe ihn verraten.[2] Ähnlichen Anschauungen neigt Robertson zu, der die Figur aus alten Mysterienschauspielen ableitet. Dort wäre ein Verrat an Gott fast eine Selbstverständlichkeit, wenn ein noch älterer Mythus vorausgesetzt wird, wonach er als Opfer unter den Juden gestorben wäre,

1) Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas. „Zeitschrift für neutest. Wissenschaft“ 1914, Heft I, S. 59.

2) Religion Jesu. Leipzig 1875. S. 260 und Markus, Zürich 1876, S. 555.

die ihn nicht als Christus anerkennen wollten. Robertson weist darauf hin,[1] daß im Evangelium Petri die Juden als äquivalente Faktoren mit Herodes und Pilatus bei der Kreuzigung figurieren und in einem Ritualdrama ungenannte Juden als Gottes Feinde und Häscher aufgetreten wären. In einer späteren Zeit würde der antijüdische Animus, der zur Darstellung führte, wonach die ganzen zwölf Apostel der Evangeliengeschichte im letzten Augenblick ihren Herrn verlassen hätten, leicht die Vorstellung zur Entwicklung gebracht haben, einer der Zwölf habe tatsächlich Verrat begangen und diesem würde die Rolle des führenden Häschers zugefallen sein; sein ursprünglicher Name wäre einfach Joudaios, ein Jude, gewesen. Aus diesem wäre später Judas geworden. Den Mythus, der Judas als Dieb und Geizhals darstellt, will Robertson einfach daraus erklären, daß der Verräter einen Beutel auf der Bühne trug. Wrede hat energisch gegen diese Auffassung des Judas Einspruch erhoben und es schien auch längere Zeit, als wäre sie fallen gelassen worden. Neuerdings hat sich Schläger wieder dazu bekannt; er führt aus, daß in zahlreichen Evangelienstellen (Mt. 27, 8 Mc. 5, 10 etc.) die Schuld am Tode Christi den Juden zugeschrieben werde und zwar bestehe diese Schuld nicht im Verrat, sondern darin, daß sie Christus ausgeliefert haben. Die Deutung des Verrates sei eine spätere. Schläger stützt sich namentlich auf die Verfasser der Apostelgeschichte, die nur heftige Anklagen gegen das Volk oder seine Führer erheben, und es scheint ihm, als ob in deren Bewußtsein ein einzelner Verräter gar keine Rolle spiele. Ganz ähnlich wie Robertson hält auch er Judas für eine Person der Legende, für eine Verkörperung des jüdischen Volkes, das den Christus der römischen Obrigkeit zum Tode überlieferte. Es war nur ein späterer Schritt, das Volk der Juden in einem einzelnen

1) Robertson, Evangelienmythen, s. o. S. 110 f.

Juden, eben Judas, darzustellen. Ähnliche Ansichten vertritt Lublinski in seinem bereits genannten Werke. Wir werden sicher anerkennen, daß diese Auffassung ein großes Stück Berechtigung hat, meinen aber, daß sie nicht zur Erklärung ausreichend sei, da sie gerade einige der wichtigsten Fragen unbeantwortet läßt: liegt ein Mythus vor, warum nahm er gerade diese Gestalt an? Der Hinweis auf ein altes Mysterienspiel scheint uns wertvoll, doch bleibt die Frage ungeklärt, wie sich die Gestalt des Judas mit ihren großen und kleinen Zügen entwickelt habe. Plathe[1] macht geltend, es mute eigentümlich an, daß neben Judas, in dem doch das Jesu feindliche jüdische Volk verkörpert sein soll, dies feindliche Volk trotzdem — mit Hohepriester und Ältesten an der Spitze — als Masse steht, daß Judas selbst mit ihnen persönlich in Unterhandlung, ja sogar in Gegensatz zu ihnen tritt. Eine solche Entwicklung einer Persönlichkeit, die sich zudem in verhältnismäßig kurzer Zeit vollzogen haben müßte, sei in der mündlichen Überlieferung, der das Individuell-Persönliche viel näher liege als das Allegorisch-Symbolische, wenig wahrscheinlich. Trotz der Wucht dieser und anderer Argumente können wir unseren Eindruck, daß die Hypothese, Judas sei eine Personifikation des jüdischen Volkes einen Teil der Wahrheit enthalte, nicht unterdrücken, andererseits müssen wir zugestehen, sie erkläre nicht alles Erklärungsbedürftige.

Wir werden zusammenfassend sagen müssen, die Wissenschaft habe uns bisher nicht das Verständnis des Judasproblems erschlossen; Wrede ruft Ignoramus und Schlägel weist die Figur ins Reich der Legende und des Mythos. Wir wollen seinem Hinweis folgen und den Legenden nachgehen, die uns über diese Figur erhalten sind. Wir stoßen da vor allem auf jene Volkstraditionen, deren Aufzeichnungen und Verarbeitungen in den frühen „Toledoth"

1) In dem bereits zitierten Aufsatze der „Zeitschrift für neutest. Wissenschaft".

vorliegen. Die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Gegenstücke der Evangelien wird langsam auch von der Forschung anerkannt. Wir wissen schon, daß in ihnen die Verführungsgeschichte der Maria durch Panthera, die uneheliche Geburt Christi und seine erste Jugend berichtet wird. Als er herangewachsen war, wird uns weiter erzählt, verweigerte er einmal einem Mitgliede des hohen Rates die Ehrenbezeugung: dadurch und durch seine uneheliche Geburt geriet er früh in üblen Ruf. Nun strebte er darnach, Zauberkünste zu erlernen, um sich wieder angesehen und gefürchtet zu machen, und er erfuhr, daß er dies erreichen könne, wenn er in das Allerheiligste des Tempels eindringe und den daselbst in einen Stein eingegrabenen unaussprechlichen Namen Gottes (Schem Hamphorasch) sich einpräge. Diesen Stein hatte man nämlich gefunden, als das Fundament zum Tempel gelegt wurde und hatte ihn später in das Allerheiligste gebracht. Um nun aber zu verhindern, daß jemand eindringe und das Geheimnis verletze, hatten einige weise Männer zwei eherne Löwen an die Pforten des Allerheiligsten gestellt, welche durch ihr Gebrüll jeden, der aus dem Allerheiligsten hervortrat, so in Schrecken setzten, daß er den heiligen Namen wieder vergaß. Jesus aber drang ein, schrieb das Schem Hamphorasch auf einen Pergamentstreifen und machte alsdann einen Schnitt in seinen Körper, in welchen er den Pergamentstreifen hineinsteckte. Nun konnten ihm die Löwen nichts anhaben, er ging aus dem Tempel, nahm den Namen heraus und prägte sich ihn ein. In der Folgezeit tat er große Wunder (wie in den Evangelien) und erwarb sich einen großen Anhang. Die Mitglieder des hohen Rates verklagen ihn wegen Zauberei bei der Königin Helena (offenbar eine Erinnerung an die gleichnamige Mutter Constantins), welche aber Christus günstig gesinnt ist. Christus wird vor die Königin gerufen, vollbringt dort große Wunder und wird infolgedessen freigesprochen. Die Juden bewegen nun einen jungen Mann,

Judas mit Namen, gleichfalls in das Allerheiligste einzudringen und das Geheimnis des heiligen Namens zu stehlen. Er tut dies wie Jesus, auch er reißt sich die Hüfte auf und verbirgt dort das Pergament. Hierauf tritt er vor die Königin und erklärt, er könne ebenso wie Jesus Wunder tun. Dieser aber steigt, um einen neuen Beweis seiner Wunderkraft zu geben, vor der Königin und dem Volke in die Luft. Judas spricht den heiligen Namen aus und fliegt ihm nach. Hoch in den Lüften entsteht nun ein heftiger Kampf zwischen beiden, von denen jeder den andern mittels des Namens zu Fall bringen will. In einer der Toledothstellen heißt es nun: „Als das Judas sah, verübte er etwas Schlechtes: er urinierte auf Jesum, so daß dieser verunreinigt wurde und zur Erde fiel und mit ihm auch Judas". In einem andern Toledoth wird Jesus von ihm mit Samenerguß besudelt; in allen gelingt es Judas, den Herrn mit sich herabzureißen. Nun soll Christus festgenommen werden, es gelingt ihm aber, mit Hilfe seiner Jünger zu entrinnen; er begibt sich an den Jordan und tut dort wieder Wunder. Hierauf erbietet sich Judas, ihm nachzueilen und ihm das Schem zu rauben und wirklich gelingt es ihm, als Christus einmal in tiefen Schlaf versenkt war, das Pergament aus seiner Hüfte zu ziehen. Christus erwacht, ist über den Verlust seiner Wunderkraft verzweifelt und fordert die Jünger auf, ihn in ihre Mitte zu nehmen, so daß ihn niemand sehen könne und alsdann nach Jerusalem zu ziehen, denn dort hofft er seine Wunderkraft wieder erlangen zu können. Judas mischt sich unerkannt unter die Jünger und fordert, sobald er in Jerusalem ankommt, die Ratsmitglieder auf, eine starke Wache am Tempel aufzustellen; wenn dann Christus mit den Jüngern käme, wolle er ihn für die Wache kenntlich machen, indem er vor ihm niederfalle und ihn anbete. Auf diese Art wird Christus verhaftet. Seine Geißelung und Verhöhnung wird hierauf ganz ähnlich wie im Neuen Testament geschildert. Er wird zuerst

gesteinigt und soll dann an ein Kreuz geschlagen werden. Nun hatte er aber, als er noch im Besitz des göttlichen Namens war und seinen Tod voraussah, alle Bäume und Hölzer beschworen, daß sie ihm kein Leid tun sollten, und deshalb brachen alle Kreuze unter ihm zusammen. Da holte Judas — in anderen Versionen ist es ein Judas der Gärtner, dessen Identität mit dem früheren feststeht — einen Kohlstengel von ungeheurer Größe und an diesem wurde Christus nun gehängt. Am Abend wird Christus begraben; Judas aber holt den Leichnam wieder aus dem Grabe und trägt ihn in seinen Garten, wo er ihn in dem Bette eines Flusses vergräbt. Als am Morgen die Jünger an das Grab kommen und den Leichnam nicht mehr finden, verbreiten sie das Gerücht, Christus sei in den Himmel emporgestiegen zu seinem Vater. Als die Königin dies erfährt, ruft sie die Mitglieder des Rates vor sich, macht ihnen Vorwürfe, daß sie den wahren Sohn Christus getötet hätten und gibt ihnen auf, die Leiche binnen drei Tagen wieder herbei zu bringen, widrigenfalls sie sämtlich den Tod erleiden müssen. Sie suchen nun überall vergebens den Leichnam, geraten in tiefe Trauer, bis endlich einer von ihnen, Rabbi Tauchuma, Judas in seinem Garten sitzend frohgemut antrifft und ihn von dem Gebot der Königin in Kenntnis setzt. Nun wird der Leichnam wieder hervorgeholt, durch die Straßen zur Königin geschleift und so das Gerücht der Auferstehung widerlegt. Der Charakter des Toledoth, das sich manchmal völlig mit dem uns so bekannten Evangelienbericht deckt, um an andern Stellen so merkwürdig damit zu kontrastieren, mag zu dem zwischen Bekanntheits- und Fremdheitsgefühlen schwankenden eigentümlichen Eindruck beitragen, den wir von dieser Erzählung erhalten.[1] Der Flug in die Luft erinnert an die Versuchung des

1) Man hat übrigens die Ansicht vertreten, daß uns die Toledoth Jeschu als die wertvollste Ergänzung der Evangelien zu gelten habe. Die

Teufels, der Jesus auf die Zinne des Tempels stellt und sagt: „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürze dich hinab; steht doch in der Schrift: ‚Er wird seinen Engeln Befehl geben deinetwegen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.'" (Matth. 4, 5, 6, Luc. 4). Wir erkennen hier deutlich die Probe des Luftfluges. Oder erinnert es nicht an den letzten Teil der Toledothgeschichte, wenn wir im Johannesevangelium lesen, die Jünger hätten Jesus in einem Garten begraben und Maria später, als sie das Grab besucht, den Stein davor weggenommen findet, ausgerufen: „Sie haben den Herrn aus dem Grabe genommen und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben?" Merkwürdiger noch, daß Maria, als sie weinend am Grabe steht, sich umwendet, und Jesus dort stehen sieht, ohne zu wissen, daß er es ist. Jesus spricht zu ihr: „Frau, was weinst du? wen suchst du?" Sie glaubt, heißt es dort (Joh. 20, 15), es sei der Gärtner und sagt zu ihm: „Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, sage mir, wo du ihn hingelegt, so will ich ihn holen." Merkwürdige Verwechslung, die zwischen (Judas) dem Gärtner und Jesus. Fügen wir diesen verbindenden Zügen andere Auffälligkeiten hinzu, welche die Forscher in der Erzählung gefunden haben. Konrad Hoffmann hebt den Umstand hervor, daß Jesus alle Hölzer beschwört, ihm keinen Schaden zu tun und Judas schließlich dennoch eine Pflanze herausfindet, an welcher derselbe aufgehängt werden kann.[1] Die Ähnlichkeit mit dem Mythus vom Tode Balders, in dem Frigg alle Hölzer beschwört, Balder keinen Schaden zu tun, fällt auf. Loki, dessen Stellung unter den übrigen Göttern auch sonst an diejenige des Judas unter den Aposteln erinnert, schnitzt dort aus einem Zweige

Hypothese einer gemeinsamen Quelle beider darf sich auf bis in Details gehende Ähnlichkeiten stützen. Andererseits erkennen wir in manchen Stellen der Evangelien Umformungen oder Andeutungen der Erzählung der Toledoth.

1) Konrad Hoffmann in Pfeifers Germania II. 48.

der bei der Verschwörung vergessenen Mistel den Pfeil, mit welchem Balder getötet wird. Die Wahrheitsliebe gebietet, einzugestehen, daß uns die Legende aus dem Toledoth keine Erklärung gebracht hat und uns eher noch mehr verwirrt hat, als wir es bereits waren; wie sollen wir uns die Tat und die Person des Judas aus ihren Angaben und den Differenzen zur Tradition des Christentums erklären? Doch wir sagen uns, daß in der jüdischen Tradition sicherlich bestimmte Tendenzen vorhanden waren, welche die Gestaltung und Umformung der Erzählung bedingten, und wenden uns lieber den katholischen Legenden zu, die im Frühmittelalter über das Leben des Judas bis zu seinem Eintritt in die Jüngerschar Christi im Umlauf waren. Diese Legende von Judas verbreitete sich über das ganze Abendland; Niederschriften von ihr wurden in lateinischen, deutschen, französischen, englischen, schwedischen, katalonischen, spanischen und italienischen Handschriften von den Forschern gefunden und miteinander verglichen. Eine ihrer frühesten schriftlichen Fixierungen — es ist kein Zweifel, daß eine lange mündliche Tradition vorausging — ist uns in der „Legenda aurea", der großen Legendensammlung des 1298 verstorbenen Erzbischofs Jacobus a Voragine erhalten. Ihr Inhalt ist kurz folgender: Cyberea, die Gemahlin des Ruben aus dem Stamme Dan, hat vor der Geburt ihres Sohnes böse Vorahnungen, derzufolge dieser einmal dem Teufel gleich sein werde. Deshalb wird das Kind Judas, sobald es zur Welt kommt, auf dem Meere ausgesetzt und zwar in einem Kästchen. Das Kästchen treibt nun an die Insel Skarioth und die kinderlose Königin dieser Insel nimmt Judas als ihren Sohn an, indem sie ihrem Gemahl vorspiegelt, er sei ihr leibliches Kind. Bald darauf bekommt sie aber selbst einen leiblichen Sohn, der nun mit Judas zusammen erzogen wird. Da ihn Judas fortwährend mißhandelt und beleidigt, entdeckt die Königin in ihrem Unmut ihrem Gemahl, daß Judas bloß ein untergeschobenes Kind

sei. Judas ist hierüber so aufgebracht, daß er den echten Sohn der Königin umbringt, und aus dem Lande entflieht. Er kommt nach Jerusalem, tritt bei Pilatus in Dienst und schwingt sich allmählich zu dessen Freund und Vertrauten auf. Einst sieht Pilatus in einem Nachbargarten schönes Obst hängen; da er nach demselben großes Verlangen trägt, dringt Judas sofort in den Garten ein, ohne zu wissen, daß derselbe seinem Vater Ruben gehört. Mit diesem von ihm Unerkannten gerät er dann in Wortwechsel, als er das Obst stehlen will, und erschlägt ihn. Cyberea findet ihren Gatten tot im Garten und zeigt die Sache dem Pilatus an. Dieser gibt ihr, um sie für den Verlust ihres Gatten zu entschädigen, den Judas zum Gemahl, aber bald stellt sich heraus, daß er seinen Vater gemordet und seine Mutter geheiratet hat. Voll Reue und Schmerz begibt er sich nun unter die Jünger Christi. Diese Erzählung erscheint mit geringen Variationen auch im Toledoth Jeschu. Den Autoren ist es bereits aufgefallen, daß die Jugendgeschichte des Judas der des Moses, der in derselben Art ausgesetzt, von einer fürstlichen Mutter erzogen wird und wegen eines Mordes flüchten muß, ähnlich ist. Wir erkennen in allen diesen Zügen die von Rank aufgezeigten typischen Charakteristika der Sage von der Geburt des Helden.[1] Der gute Abraham a Santa Clara[2] meint auch bei der Erzählung von der Aussetzung des Judas, „es sei zu schmerzen, daß er in diesem Falle dem gerechten Moysi gleichete". Creizenach[3] weist darauf hin, daß

1) Rank, Mythus von der Geburt des Helden. Schriften zur angewandten Seelenkunde, Heft 5.

2) „Judas. der Ertz-Schelm".

3) W. Creizenach, Judas Ischkariot in Legende und Sage des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, hgb. von Hermann Paul und Wilhelm Braune. IV. Bd. 1876. Halle a. S. S. 102.

der vorliegende Judasmythus am ehesten Ähnlichkeit mit der Ödipussage habe.[1] Er bürdet seinem Helden den Inzest und den Vatermord auf und dieser letztere entstehe wie der des Ödipus aus einer ganz unbedeutenden Zänkerei. Es läßt sich freilich nicht mit Bestimmtheit annehmen, daß alle diese Motive in unserer Legende ursprünglich der Ödipussage entlehnt sind. Istrin, der die Legende zum Thema einer Arbeit gemacht hat,[2] erzählt, daß die Sage von Judas dem Blutschänder noch heute in russischen Texten und in der mündlichen Tradition in Galizien und Rußland lebt. Ohne allen Zusammenhang mit diesen Legenden steht eine Erzählung aus der Jugend des Judas, welche sich in dem apokryphen arabischen Evangelium infantial Salvatoris enthält.[3] Dort wird berichtet, Judas sei als Kind vom Teufel besessen gewesen und habe jeden, der ihm in den Weg kam, angefallen und gebissen. Seine Mutter wollte ihn zu Christum bringen, der damals noch ein Knabe war, damit er ihn durch seine Wunderkraft heile. Sie fand diesen vor seinem Hause spielend; Judas stürzte sofort auf ihn zu und biß ihn in die Seite. In demselben Augenblick wich der böse Geist in Gestalt eines tollen Hundes von ihm; Christus aber wurde später, da er gekreuzigt wurde, an derselben Stelle, an welcher ihn

1) Creizenach o. c. S. 200. Manche Forscher sehen in der außerordentlich weitverbreiteten Judaslegende des Mittelalters eine christliche Überarbeitung der Ödipusgeschichte. Vgl. noch Diederichs, Russische Revue 17, 1880, Seite 119—146 und H. Freytag, Judas Ischkariot in der deutsch. Wissenschaft, Predigt, Dichtung und bildenden Kunst unseres Jahrhunderts. Die analytische Deutung, sowie zahlreiche Varianten der Judaslegende finden sich in Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Leipzig und Wien 1912. S. 343 ff., wo die Judasgeschichte auch in die Ödipustradition eingereiht wird.

2) Archiv für slavische Philologie XX. 1898. S. 605—619.

3) Thilo Codex apocryphus N. Testamenti. Leipzig, I. Bd. 1832, S. 109. Übersetzt bei Hoffmann, Das Lebeu Jesu nach den Apocryphen. Leipzig 1851, S. 102.

Judas gebissen hatte, von der Lanze getroffen. Da wir nun katholische und jüdische Legenden gehört haben und uns keiner Einseitigkeit schuldig machen wollen, sei noch eine mohammedanische Legende erwähnt, die C. F. Gerock[1] in seiner „Christologie des Koran" erzählt; sie schließt sich an eine Koranstelle an, die besagt, Christus sei nicht gekreuzigt worden, sondern sei, kurz ehe dies geschehen sollte, von einem Engel in die Luft entführt worden, an seiner Stelle aber habe ein Anderer den Kreuzestod erlitten. Hieran knüpfte sich nun die Erzählung an, daß Judas in das Haus eingedrungen sei, in welchem sich Christus befand, um ihn dem Tode zu überliefern. Hierauf — wird weiter erzählt — erhielt Judas plötzlich durch ein Wunder ganz genau dieselbe Gestalt wie Christus, diesen aber ergriff der Erzengel Gabriel und entführte ihn in den Himmel. Die Juden drangen nun in das Haus und glaubten, als sie Judas sahen, er sei Christus; sie schleppten ihn also mit sich fort und kreuzigten ihn. Erst nachdem er tot war, erkannten sie ihren Irrtum. Wieder eine so merkwürdige Verwechslung von Jesus und Judas, von der wir nicht wissen, was wir über sie denken sollen. Wir meinen übrigens, daß uns alle diese Legenden annähernd ebenso unbefriedigt entließen als die kargen Auskünfte der Wissenschaft. Hie und da schien uns wie dort ein Funke aufzuglühen, der uns einen Weg zeigte, aber er erlosch bald, um uns im Dunkel zu lassen. Wir erinnern uns, in dieser Notlage, daß der katholische Theologe I. Weiß[2] in seinen Zweifeln über die vielen Schwierigkeiten der Judasgeschichte folgenden Ausweg fand: „Eine wissenschaftliche Antwort läßt sich nicht geben; hier muß die Phantasie alles leisten; darum ist dieser

1) Christologie des Koran. S. 58 u. 59.

2) Schriften des neuen Testaments für die Gegenwart erklärt. 2. Aufl. 1907. S. 50.

Gegenstand die Domäne der Dichter". Ist es der Dichtung vorbehalten, das Judasproblem zu lösen? Man sollte es meinen, da die Dichter besonders geeignet erscheinen, die psychologischen Voraussetzungen der ungeheuerlichen Tat des Verrates zu sehen und sogar das Typische in dem Schicksal, das sich da vor uns abrollt, zu finden. Natürlich kann es sich dabei vorzüglich nur um die neuere Dichtung handeln, denn das Studium der mittelalterlichen Mysteriengeschichten und Passionsdramen zeigt, daß ihre Autoren die Judasgestalt nur durch das Medium der Kirche sahen und nur Habsucht und Diebsgelüst als wirksame Motive bei ihm gelten ließen.[1] Die Anfänge einer von der Tradition unbeschwerten Judasdichtung und einer ebensolchen psychologischen Bemühung um die Gestalt gehörten erst der Neuzeit an. Erst Klopstock eröffnet den Reigen; neben der Selbstsucht tritt in Judas das Motiv des beleidigten Stolzes hervor, da er glaubt, Jesus ziehe ihm die anderen Jünger vor. Steht so Klopstock noch immer im Banne der Tradition, so war es kein Geringerer als Goethe, der, sich von ihm lösend, eine völlige neue Deutung der Tat des Judas in die Literatur einführte. Dabei hatte er sich sicher auf die rationalistische theologische Literatur seiner Zeit, die manche Umdeutungen und Umwertungen der Jesusgeschichte vornahm, stützen können.[2] War Judas früher als der schmutzige und gemeine Verbrecher kat exochen erschienen, so meint Goethe, wie er uns im Zusammenhange mit seinem „Ahasver"-plan im 15. Buche von „Dichtung und Wahrheit" erzählt, Judas sei, „so gut als die klügsten der Anhänger fest überzeugt gewesen, daß Christus sich als Regent und Volkshaupt erklären werde und habe das bisher

1) Vgl. die kleine Schrift „Judas Ischkarioth in der deutschen Dichtung', von Dr. Anton Büchner, Freiburg i. B. 1910.

2) Z. B. die Arbeiten Niemeyers, H. E. G. Paulus, Goldhorns u. a. (Vgl. Büchner, Judas Ischkarioth in der deutschen Dichtung, S. 45 f.)

unüberwindliche Zaudern des Herrn mit Gewalt zur Tat nötigen wollen und deswegen die Priesterschaft zu Tätlichkeiten aufgereizt, welche auch diese bisher nicht gewagt. Von der Jünger-Seite sei man auch nicht unbewaffnet gewesen und wahrscheinlicherweise wäre alles gut abgelaufen, wenn der Herr sich nicht selbst ergeben und sie in den traurigsten Zuständen zurückgelassen hätte". Der „arme Ex-Apostel", wie Goethe ihn hier sehr bezeichnend nennt, erscheint hier zum ersten-, keineswegs aber zum letztenmal in der Dichtung als Diener einer Idee, als Patriot. Wir übergehen die vielen wenig bekannten Dichtungen, die von Viktor von Strauß' gedankenvollem Osterspiel „Judas Ischkarioth" 1856 bis zu Friedells gleichnamigem Drama 1921 reichen, und wollen nur darauf hinweisen, daß eine auf Judas bezügliche Notiz des Hebbelschen „Christusplanes" (1863) merkwürdigerweise an die Auffassung der Kainiten erinnert: sie lautet nämlich: „Judas ist der Allergläubigste". Meinte der Dichter wirklich, Judas habe allein die wahre Gnosis gehabt und den Gedanken der Entsühnung durch Christi Tod zu Ende gedacht sowie sich als Werkzeug des göttlichen Willens gefühlt? In Ibsens Nachlaß findet sich ein kleines Gedicht, in dem anscheinend die Auffassung der Kainiten ihre Wiederauferstehung feiert. Oder wie sonst soll man es deuten, wenn der grübelsüchtige Dichter mit der Pointe endet:

„Man weiß, in Gewissensschlummer befangen,
Ging er und küßte dem Heiland die Wangen.
So ward Höll' wie Himmel das ihre gezollt —
Doch wie — hätte Judas nun nicht gewollt?"

Ähnlich mag, nach „Le jardin d'Epicure" und „Thais" zu urteilen, die Meinung Anatole Frances über den Verräter Judas sein. Es erübrigt sich, in diesem Zusammenhang auf andere Dichtungen einzugehen, in denen Habsucht, verletzte Eitelkeit,

zurückgewiesene Liebe, Haß, Neid, Eifersucht auf Maria von Magdala als die treibenden Motive des Judas hingestellt werden.[1] Der Hinweis auf die schöne Literatur hat uns einige bemerkenswerte Tatsachen erkennen lassen: in der Auffassung der Judasgestalt durch neuere Dichter ist ein Streben bemerkbar, das sich immer stärker der alten Anschauung der Kainiten über Judas nähert. Soll man darin ein Zeichen unserer angeblich moralisch verderbten Zeit erblicken? Merkwürdig ist ferner, daß keiner der großen Dichter Judas in den Mittelpunkt seiner Dramen gestellt hat und es bei den meisten bei Notizen oder Andeutungen geblieben ist; bei manchen ist es klar, daß sie später eine ähnliche Figur an Stelle dieses Verräters setzten, Goethe Mephisto, Hebbel Golo, Ibsen Julian Apostata. Was hielt sie zurück? Ist die Gestalt trotz ihrer starken Anziehungskraft ihnen zu unsympathisch geworden, haben sie es entmutigt aufgegeben, das Geheimnis dieser Persönlichkeit zu entschleiern oder sahen sie in ihr mehr, als sie zu sehen begehrt hatten, und schreckten sie nun zurück?

Ein Wort noch zur künstlerischen Darstellung des Judas. Auch in der bildenden Kunst entwickelte sich langsam ein Typus für seine Gestalt. Er wird meist als rothaarig dargestellt, was ja im Volksglauben als böses Zeichen gilt. Freilich wird nicht allzu selten auch Christus mit roten Haaren gemalt. Außerdem lieben es die Künstler, dem Judas einen prononciert jüdischen Gesichtsausdruck zu verleihen, was sie bei den übrigen Aposteln zu vermeiden trachten. Bekannt ist die Anekdote, daß Leonardo da Vinci in seiner weltberühmten Darstellung des Abendmahls im Refektorium des Dominikanerklosters zu Mailand bei der Ausführung des Kopfes des Judas den Prior des Klosters porträtierte, weil dieser ihn immer durch sein Drängen auf Beschleunigung der

1) Vgl. das bereits zitierte Buch von Anton Büchner.

Arbeit belästigt hatte — ein blasphemisches Quiproquo, das wir nur den Kainiten zutrauen würden.[1]

Die Wissenschaft, der Mythos, die Kunst haben uns keine befriedigende Erklärung des Judasproblems liefern können; überall fehlte uns das geistige Band, das einzelne Stücke verbinden konnte. Dennoch wollen wir nicht auf eine Lösung der Frage verzichten.

1) Näheres in der Dissertation „Judas Ischkarioth in der bildenden Kunst" von Wilhelm Porte. Berlin 1883.

VI

DIE PSYCHOANALYTISCHE DEUTUNG DES JUDASPROBLEMS

Wir haben gesehen, daß sich das Judasproblem nicht durch die bisher angewandten Methoden der Untersuchung lösen lassen will; es bleibt im Tiefsten dunkel, mag auch die Exegese, die Religionsforschung und andere Disziplinen einige Details aufgeklärt und wertvolles Material für weitere Forschungen geliefert haben. Für den Analytiker ergeben sich zwei Wege zur Klärung des Problems: er kann an diese mythische Gestalt herantreten wie an eine andere und die Resultate und Fingerzeige, welche die analytische Forschung ihm liefert, zur Klärung und Deutung verwenden und den Weg zum Verständnis der Gestalt aus dem Zusammenstellen solcher Mosaikdeutung finden oder er wird warten müssen, bis sich das Verhältnis Jesu zu Judas ihm unter dem Eindrucke anderswo gewonnener Einsichten in seinem Kern erschließt und ihm damit auch die beiden Gestalten in ihrer latenten Bedeutung verständlich werden. Einsichten, die in der analytischen Praxis gewonnen wurden und sich zu zusammenhängenderen verdichteten, haben auf überraschende Art solche erste und provisorische Aufklärung vermittelt. Wenn ich hier nur wenige Fälle aus einer größeren Anzahl, in denen das Wirken derselben Mechanismen nachweisbar ist, herausgreife, geschieht es, weil ich vom Judasproblem zur Behandlung umfassenderer Fragen übergehen will. Ein

junger Mann, der im Kloster erzogen wurde, hatte eine nachhaltige Erinnerung an die Erlebnisse dieser Zeit; er hatte damals einen Kameraden, der ihm gegenüber nach der Beichte einige unehrbietige Bemerkungen über diese Institution gemacht hatte; nach vielem Bedenken ging er nun zu dem Priester und erzählte ihm das Gehörte, obwohl er mit dem Frevler innig befreundet war und er selbst, obwohl äußerlich sehr fromm, mit beständig sich aufdrängenden Blasphemien während der Beichte zu kämpfen hatte. Es war klar, daß diese halb kindliche Denunziation den Charakter des Selbstverrates trug: er bekannte sein Vergehen, indem er den Andern anzeigte auf Grund einer sehr tiefgehenden Identifizierung, die sich auf dieselben unterdrückten Tendenzen stützen konnte. Es war aber mehr: es war der Wunsch nach Bestrafung, die nur am fremden Objekt vollzogen werden sollte, aber eben auf Grund der Identifizierung ihm selbst galt. Wir würden sagen, der blasphemische Kamerad sei die Ergänzung des Anzeigers, sein anderes zurückgewiesenes Ich gewesen. Tiefere Aufklärungen verspricht ein anderer Fall: ein Patient, der in seiner Beziehung zum Vater eine starke Enttäuschung erlitten hat, zeigt eine lebenszerstörende Ichspaltung, die daraus resultiert, daß er das Objekt, das ihn enttäuschte, in sein Ich aufgenommen hat — ein Mechanismus, der uns durch Freud bei der Melancholie bekannt wurde — so daß nun das eine Ich gegen das andere wütet, sich an ihm rächt und die Genuß- und Arbeitsmöglichkeiten auf das äußerste verringert. Derselbe Patient zeigt eine doppelte Identifizierung in Bezug auf ein scheinbar weit abliegendes Gebiet: es sind ihm verschiedene Vorstellungen auf das Intensivste unheimlich z. B. die des Scharfrichters und die des Verbrechers und Lustmörders; zu seinem Grauen aber ist er genötigt, sich manchmal in die beiden Rollen abwechselnd zu versetzen und es kommt vor, das ihm das verhaßte Zusammenstellen seines Namens mit

dem eines Hugo Schenk oder eines andern Lustmörders spontan auftaucht. Es ist übrigens für die Tiefe seines Schuldbewußtseins bemerkenswert, daß die Vorstellung des gehängten und hingerichteten Mörders ihm besonders peinlich ist, obwohl er in der Kinderstube mit Vorliebe solche Personen spielte, die hingerichtet wurden, also z. B. Maria Stuart. Ebenso unheimlich wirken auf ihn verschiedene Kaisergestalten des Mittelalters, die ihm intensiv anziehen und abstoßen; aber auch die Kronprinzen und Gegenkaiser machen denselben Eindruck auf ihn.

Dem Verständnis solcher Ichspaltung kommt man näher, wenn man sich vorhält, daß das Ich des Erwachsenen ebenso wie die Sexualität eine Geschichte besitzt und die Ichentwicklung bis zur Vereinheitlichung ähnlichen Störungen wie die Sexualentwicklung ausgesetzt ist. Die von Freud[1] angenommene Scheidung eines Ichideals und eines Ichrestes im Einzelnen wird in diesem Zusammenhange bedeutsam. Im Falle unseres Patienten erhielt man den Eindruck, daß das Ichideal ständig einen erbitterten Kampf gegen das Aktualich führe und die zensurierende seelische Instanz, in der wir eine Vertretung des Gewissens erkennen, nicht müde wurde, dieses Ichstück einer außerordentlich scharfen Kritik zu unterwerfen. Bedenkt man, daß das Vorbild der Eltern für die Bildung des Ichideals von großer Bedeutung wurde, so wird man die doppelte Identifizierung nicht verkennen, welche diesem Vorgange zu Grunde liegt. Der Patient selbst will Lustmörder sein, auf der anderen Seite aber verwirft er diese Regungen in der Nachwirkung der elterlichen Erziehung, die für seine Ichidealbildung entscheidend war. Das Ichideal aber ist gegen eine Auflehnung des Aktualichs nicht gesichert und dem Drängen zur Triebbefriedigung, das von diesem ausgeht, nicht gewachsen. Im

1) Freud. Zur Einführung des Narzißmus, Jahrbuch für Psychoanalyse VI. 1914.

Kranken ist wie in jedem Zwangsneurotiker ein Verbrecher und ein Büßer und Asket enthalten und der Konflikt zwischen beiden Ichstücken wird mit der Erbitterung geführt, den Kämpfe annähernd gleich mächtiger Gegner besitzen.

Ich meine nun, wir könnten uns, zu unserem Problem zurückkehrend, der Einsicht nicht verschließen, daß das Verhältnis von Jesus und Judas eine vorläufige, sicher nicht ausreichende Aufklärung erhält: Jesus wäre demnach das alter Ego des Erlösers, das einer Ichspaltung entstammt und vom Schuldbewußtsein geboren wurde. Wir würden also meinen, erst eine Reduktion beider Gestalten auf eine einzige könnte uns das Verständnis ihrer Beziehung zueinander erschließen. Wir kennen solche Mechanismen der Spaltung aus der Untersuchung der seelischen Vorgänge in der Bildung der Neurosen, wir begegnen ihnen aber auch in der Psychogenese des Mythus und der Dichtung. Wir haben in den Beispielen aus der analytischen Praxis gesehen, daß solche Ichspaltung nur historisch zu verstehen ist und werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß bedeutsame Veränderungen in der Auffassung der Christusfigur die Bildung des Judasmythus entscheidend beeinflußt, ja vielleicht die Judasgestalt erst geschaffen haben. Wir erinnern uns daran, daß Robertson und andere Autoren betont haben, daß die Judaslegende jünger sei als die Christusgeschichte und diese Anschauung mit guten Gründen aus den Evangelien und anderen Dokumenten zu belegen wissen. Die historische Schichtung aber wird bedeutsam für die mythologische und psychologische Bedeutung der Judasfigur, wenn wir sie als Komplementärgestalt Christi auffassen. Judas würde dann jenen Anteil des Christus darstellen, der, zuerst verleugnet, später dem Volke zum Bewußtsein kam. Erst spät erkannte man, daß die Tat Christi ein Verbrechen gegen den alten Vatergott bedeutete und nun erschuf das Schuldbewußtsein das andere Ich Christi. Nur wenn wir Judas

und Christus so als zwei uneinige Anteile einer einzigen psychischen Individualität auffassen, verstehen wir, daß Judas nun die Verantwortung für die Neigungen und Tendenzen trägt, die man bei Christus nicht sehen wollte. Dann ist Judas Verrat an Jesus nur die Wiederspiegelung von dessen Verrat an Jahweh, ist die Auslieferung des Herrn ein Selbstverrat und sein Tod die Sühne für einen Mord.[1] Nur so, wenn wir in Christus und Judas zwei einander ergänzende Stücke eines Ichs, in ihrem Tun die beiden Möglichkeiten der Reaktion auf eine Tat erblicken, können wir das Dunkel lichten, das über der Gestalt des Judas lagert: wir haben keine Angabe über seine Tätigkeit und seinen Charakter vor der Aufnahme in den Apostelkreis, Jesus beruft ihn einfach zu sich. Robertson betont: „Kurz, Judas ist wie die Zwölf, deren einer er ist, ein späterer Mythus; der Judasmythus ist aber von beiden der spätere."[2] In dieses mythische Element der Apostel reiht sich Judas als Gegensatzfigur Christi ein: Christus tritt als ein gläubiger Rabbi auf, der das Gesetz nicht aufheben, sondern erfüllen wollte; der „Sohn des Verderbens" muß also die abgewehrte Rolle des Abtrünnigen übernehmen. Es ist kein Zweifel, daß das Johannesevangelium und die späteren Schriften der christlichen Gemeinde immer heftigere Angriffe gegen Judas erheben und seine Gestalt immer düsterer und verbrecherischer erschien; erst langsam dämmerte es der Christenheit, was die Tat Christi bedeutete, und nun wurde auf Judas projiziert, was kein Gläubiger von dem Erlöser annehmen durfte. War so die Judasfigur aus dem nachträglichen Verständnis der revolutionären Bedeutung Christi und dem wachsenden Schuldbewußtsein der Judenchristen erschaffen, so bildete sich langsam Zug um Zug eine Legende, welche die Ablösung dieser Gestalt

1) Judas' Selbstmord wird wirklich als Sühne für den Verrat Christi aufgefaßt.

2) Robertson, Die Evangelienmythen. S. 110.

von der des Herrn vollständig machte, freilich nicht vollständig genug, um uns nicht noch in der Gegenüberstellung die ursprüngliche geheime Identität beider Gestalten ahnen zu lassen. Judas ist der Verbrecher und Gottesverräter, den die Nachwelt in Christus sehen mußte und erschauernd nicht sehen wollte. Wir verstehen es nun auch, daß Jesus den Verrat voraussagt, verstehen die Frage „Herr bin ich's?", wenn wir den Dialog in einen Monolog umformen, der dem Zweifel und der Ambivalenz sowie dem unbewußten Schuldbewußtsein Jesu entstammt. Das Johannesevangelium geht in späterer Umdeutung den rechten Weg, wenn es annimmt, Jesus habe den Verrat von vornherein gewußt; so klärt sich auch der Widerspruch, daß Judas nach der Verratsprophezeiung ruhig im Kreise der Jünger bleibt; so, daß plötzlich die Rollen vertauscht scheinen, wenn Judas ärgerlich über die Verschwendung der Salbe wird und lieber den Erlös den Armen zufließen lassen wollte, eine Rede, die wir eher von Jesus erwartet hätten. Bei dieser Szene führt uns ja die Diskrepanz zwischen den Evangelienberichten selbst auf die Spur, die darin besteht, daß bald alle Jünger, bald einige, bald nur Judas unzufrieden über die Salbung erscheinen. Die Jünger aber, in deren Mitte Judas steht als par inter pares, schilt der Meister ungläubig, straft den vorschnellen Zebedaiden und den ungestümen Petrus und klagt zu Gethsemane, daß auch die treuesten seiner Jünger nicht eine Stunde bei ihm wachen können. Unaufhörlich wendet Jesus sich gegen ihre Überhebung und auf Petri Schwur der Treue kündet er ihm an, Petrus werde ihn dreimal verleugnen. Als Petrus sich aber zu ihm als dem Sohne Gottes bekennt, folgt unmittelbar das „Hebe dich weg, Satan!" aus Jesu Munde. Die Jünger, die eben mit ihm sterben wollten, verlassen und verleugnen ihn am Ende alle und fliehen. Wir ahnen, daß auch in der Bildung des Apostelmythus zum Teil jene Mächte der

Reue und des Schuldbewußtseins wirksam waren und daß, was Christus tat, ihm jetzt geschah, den uralten Gesetzen des Talions folgend: hatte er Gott verraten, so wurde er verraten. Die Jünger selbst sind verkleinerte, vermenschlichtere Abbilder des Herrn, spätere Ichabspaltungen, welche die ihm zugeschriebenen Fehler zu tragen haben. Hatten sich so die Jünger als Abspaltungen Jesu dargestellt, denen noch, als Christus langsam zum Gott aufrückte, menschlich-allzumenschliche Eigenschaften eignen durften, so vereinigte die spätere Judasfigur als Sündenbock alle als peinlich empfundenen Impulse auf sich und entlastet so die Jünger;[1] auch in dieser Richtung ein Gegenstück des „Agnus dei, qui tulit peccata mundi".[2] Er trägt aber — und dies ist wesentlicher — die Sünden und Vergehen Christi selber und nimmt für die spätere Geschichte alles auf sich, was diese als verbrecherisch und frevelhaft am Tun Jesu empfand, trug Fluch und Strafe für ein Verbrechen, das der Heiland gewordene Christus begangen hatte, das des Verrates an Gott und der Blutschande. Die Erkenntnis der geheimen Identität beider Gestalten gestattet uns, die eine für die andere einzusetzen, wozu ihr Verhältnis in seinen merkwürdigen

1) Die Erkenntnis, daß der Verrat Petri, den Christus doch zum Fels der Kirche machte, dem Verrat Judas nahesteht, ist auch bis in theologische Kreise gedrungen. So äußert sich Plath in dem zitierten Aufsatz S. 178: „Nun mag man zwischen der dreimaligen Verleugnung des Petrus und der Auslieferung Jesu durch Judas immer noch eine tiefe Kluft bestehen lassen, — immerhin ist der Unterschied ein relativer; die höchste Steigerung eines häufig hervortretenden Motivs: des Kontrastes Jesu zu seinen Jüngern." Volckmar (Die Evangelien. Zürich 1870. S. 555) fragt: „Wenn sie alle ihn verlassen, wo Gefahr droht, wenn Petrus ihn verleugnet, ist das nicht auch Verrat?"

2) Vielleicht ist ein Hebbelsches Epigramm (Säkularausgabe der Werke. Bd. 6, S. 445) in diesem Sinne zu verstehen:

„Zwölf Apostel und doch nur ein einziger Judas darunter?
Würbe der Göttliche jetzt, zählte er mindestens elf."

Phasen — besonders deutlich in der Prophezeihung des Verrates — und die gegensätzlich betonte Wiederkehr des Gleichen auffordert. Judas erscheint so in allen Vorgängen als das genaue Gegenstück Christi. Sogar der Vorwurf des Diebstahls — von dessen homosexueller Bedeutung ich hier absehe — stellt sich in diesem Lichte verändert dar: Jesus vertrieb die Schacherer und Zöllner aus dem Tempel, sein späterer Vertreter muß den Vorwurf des Diebstahls tragen. Wir haben gehört, daß Wrede auf den Propheten Sacharja als Vorbild hinwies, der die 30 Silberlinge als Lohn vom Volke erhielt, und erinnern uns der Auskunft des Theologen: der Gedanke an den von den Juden schlecht belohnten Propheten habe zunächst den an Jesus erweckt und sei durch einen von Wrede „Verschiebung" genannten Vorgang auf Judas übertragen worden. Wir glauben nun die eigentliche Natur dieses Verschiebungsvorganges und dieser Subjektvertauschung tiefer zu erkennen. Die Verhaftung Jesu, der Judaskuß und die merkwürdige Anrede „Lieber Freund" erscheint nun verständlicher, wenn eine, später in zwei Anteile gespaltene Gestalt vorliegt. Durch die Wiederholung der gleichen Schicksale und Taten wird auch klarer, daß Judas den Hohepriestern das Verratsgeld hinwirft und daß er sich erhängte; es sind fast Doublierungen der Evangelienberichte und wir meinen in ihnen zu erkennen, daß hier von Judas erzählt wird, was ursprünglich von Jesus erzählt werden sollte; nur wird hier unter dem Drucke des gesteigerten Schuldgefühls das Gegensätzliche zum Tun Jesu betont. Sogar der schreckliche, von Eusebius berichtete Tod des Judas nach drei Tagen hat seine Parallele in der Auferstehungsgeschichte des Heilands. Bedürften wir noch Beweise für die komplementäre Bedeutung der Judasgestalt, die jüdischen „Toledoth Jeschu" und die frühmittelalterlichen katholischen Legenden und Erzählungen über Judas würden sie liefern: die Jugendgeschichte Jesu mit der Geburtslegende und der Verkündigung entspricht genau der

Umdeutung der von Judas erzählten Legende des bösen Traumes der Aussetzung und der Auffindung durch eine Königin. Die von den Toledoth Jeschu berichteten Tatsachen beleuchten die psychologische Situation noch besser: wir sehen in ihnen so bezeichnende Züge wie die charakteristische Wiederholung gleicher Taten, die Indentifizierung mit einer Person, das gemeinsame Wissen und Erleben. Hier sehen wir aber auch umgekehrt Jesus als Frevler und bösen Zauberer, der das Volk betrügt, Judas aber als Helfer in der Not. Das von Jesus und Judas ausgeführte Eindringen in das Allerheiligste, das Erlernen des geheiligten Namens durch Beide, das uns als Selbstkastration erscheinende Aufreißen der Hüften, die Wundertaten und der Luftflug — es ist wieder nur eine Erzählung von zwei Seiten gesehen, Variationen über ein Thema. Noch in dem Zug, daß Maria in dem auferstandenen Jesus den Gärtner Judas zu sehen glaubt, den sie bittet, die fortgetragene Leiche des Herrn herauszugeben, verrät sich die ursprüngliche Identität der beiden Gestalten. In den katholischen Legenden fällt es uns neben den schon erwähnten, dem Heldenmythus angehörenden Zügen auf, daß Judas hier den Sohn der Königin erschlägt und aus dem Lande flieht — im Evangelienbericht geht der Kindermord von Herodes aus und Maria mit ihrem Kinde flieht aus dem Lande. Die Ermordung des Vaters und der Verkehr mit der Mutter, der eigentliche Inhalt der Ödipussage, wird hier von Judas erzählt — sieht dies nicht so aus, als wäre diese Erzählung zur Entlastung seines größeren Rivalen gebildet, dessen ursprüngliche Natur als die des revolutionären Sohnesgottes und Liebhabers der großen Muttergöttin verleugnet werden sollte? Judas erscheint in den apokryphen arabischen Evangelien als vom Teufel besessen, Jesus wird ebenso als besessen von seinen Gegnern hingestellt.[1] Die

1) Näheres darüber im folgenden Abschnitt.

islamitische, an den Koran anknüpfende Legende berichtet sogar, Judas habe plötzlich dieselbe Gestalt wie Jesus erhalten und sei von den Juden an dessen Stelle gekreuzigt worden. Wenn hier das Moment des für einander Eintretens und der Verwechslung seinen Höhepunkt erreicht, so meinen wir nachträglich, das bisher dargelegte Material spreche selbst für unsere Auffassung.

Die Dichtung, die anfänglich alle Züge der Selbstsucht, des Geizes und Hasses auf Judas Ischkariot häufte und so den Evangelien folgte, suchte später immer mehr, den „Exapostel" (Goethe) zu entlasten und stellte ihn endlich als Patrioten, als den Allergläubigsten, als Werkzeug des höchsten Willens dar, Ibsen und France haben schließlich in ihm jenen gesehen, der Himmel und Hölle das ihre gezollt. Kein größerer Dichter hat den Judasstoff gestaltet, aber die Ersatzfiguren, die seine Züge tragen, Mephisto, Golo, Julian Apostata sind als das andere Ich, als Gegenstücke ihrer großen Gegner, deren letzter bei Ibsen übrigens der Galiläer ist, dargestellt. Ahnten sie, die Dichter, wessen ideelles Komplement Judas ist? In der Katakombenkunst kommt Judas nicht vor, die byzantinische Kunst verfährt noch milde und leidenschaftslos gegen ihn wie die synoptischen Evangelien, sie läßt ihm den Heiligenschein; erst bei Beginn des X. Jahrhunderts zeigt sich in Italien und in Deutschland, in der Dichtung wie in der Kunst eine gehässigere, feindseligere Stimmung gegen den „Sohn des Verderbens". Noch in Dürers Blatt der großen Passion erscheint er als abgefeimter, abgesonderter Schurke, Leonardo und Rubens zeigen indessen keine Spur von Voreingenommenheit; mehr Verhängnis als Schuld lagert über seiner Gestalt. Schnorr von Carolsfeld aber zeichnet den Selbstmord des Judas als ein düsteres, unheimliches Pendant zum Kreuzestod. Ist hinter dieser anschwellenden und abebbenden Gefühlswelle, hinter diesem Bestreben, auf Judas alle verbrecherischen Taten zu wälzen, und dem neueren, ihn zu entlasten, ein geheimes Motiv

erkennbar und gelten, dürfen wir nun fragen, diese feindseligen Stimmungen und Fragen nur dem Ischkariot? Wenn man im Mittelalter in den Passionsspielen Judas als Ausbund aller Laster hinstellte, ihm Sünden andichtete, welche weder die Bibel noch die Tradition kennt, wenn Abraham a Sancta Clara in „Judas der Ertzschelm" daraus, daß Judas den Heiland zum jüngeren Hohepriester, Kaiphas, statt zum älteren, Annas, geführt hat, folgert, er habe keine Ehrfurcht vor dem Alter gehabt — gilt alles Schimpfen und Wüten nur Judas oder ist er der Sündenbock und die Ersatzperson für einen Andern, gegen den Gläubige ihren Haßregungen nicht ungestraft Ausdruck geben können? Die Exegeten sagen es übrigens in naiver Weise selbst, wem ursprünglich diese starken Affekte zuflossen:[1] „Noch ein religiös-praktisches Bedürfnis darf endlich nicht vergessen werden, dem die Judasgeschichte entgegenkommt: das Bedürfnis des Hasses — für nicht wenige die erwünschteste, ja vielleicht die einzige Form, ihre Liebe zu dem Herrn zu beweisen, ehrlichen Haß gegen die Verräter und Feinde Jesu vermag mancher noch aufzubringen, dem es schwer werden würde, seine Liebe zum Herrn in der von ihm geforderten Gesinnung der Sanftmut, Herzensreinheit, Friedfertigkeit zu bestätigen." Gilt dieser Haß Judas oder Jesus? Sind diese Gläubigen nicht Judas ähnlich, da sie die Liebe nur in des Hasses Form zeigen, ist ihr Kuß auch nur ein Judaskuß?[2] Einige Einzelheiten der Christusgeschichte werden gewiß in diesen Zusammenhang gehören. Ist Judas das andere Ich, der verleugnete Anteil der Persönlichkeit Jesu, so gibt es noch andere solche komplementäre Gestalten. Wir haben schon auf die Apostel hingewiesen, von denen in den

1) Plath in der „Zeitschrift für neutest. Wissenschaft".

2) Haß ist vielleicht die älteste Form der Liebe, wie sich der Kuß aus dem Biß entwickelt hat.

Evangelien manche merkwürdige, zur Lehre und zum Wesen ihres Meisters wenig passende Züge berichtet werden. Ist auch im Neuen Testament und namentlich im späteren katholischen Schrifttum das Bestreben bemerkbar, die Apostel als menschlich unangreifbare, dem Geiste des Heilands nahestehende Gestalten darzustellen, so bleibt doch das Bedürfnis, das sie zum Teil als Gegenstücke des Herrn erweist, übermächtig. Ein anderer Antipode Jesu ist Barrabas, der an Stelle des Heilands begnadigt worden ist und dessen Auslieferung vom Volke gefordert wird. Barrabas heißt in einem Teile der älteren griechischen Manuskripte Jesus Barrabas, erst die späteren Abschreiber haben aus begreiflicher Diskretion den einen Namen dieses Räubers und Aufrührers weggelassen.[1] Der Name Barrabas selbst aber bedeutet aramäisch „Sohn des Vaters," welchen Titel Jesus sich beilegte. Name und Eintreten für den Heiland sowie die Sympathie des Volkes für diesen Führer des Kleinkriegs gegen die Römer sprechen dafür, daß Jesus Christus mit Jesus Barrabas ursprünglich identisch war, eine Hypothese, die Frazer schüchtern andeutet.[2] Ich kann hier übrigens nicht darauf eingehen, welche Modifikationen der von Frazer entwickelten Deutung des Kreuzigungsrituals durch meine Theorie erforderlich werden und inwieferne sich das hier Gesagte seiner Auffassung, Christus sei nicht als Verbrecher, sondern als Repräsentant des westasiatischen Sohnesgottes hingerichtet worden, einfügt. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß außer Barrabas noch zwei Gestalten als Gegenstücke

1) S. Reinach hat darauf hingewiesen („Le roi supplicié" in Cultes, mythes et religions. I. Paris 1905 S. 339 f.), daß die armenische und die altsyrische Version von Matthäus XXVII, 16 und 17 Jesus Barrabas lesen.

2) Frazer, The scapgoat. London 1913. S. 418 ff. Frazer bemerkt selbst „that in the tragic part of the crucification Jesus and Barrabas played parts, which were the complements, if not the duplicates". (S. 420, Anmerkung 1).

des Heilands bei seinem Kreuzestod hier anzuführen sind: die beiden Schächer, zwischen denen Christus hängt, sind nicht nur durch gemeinsame Todesstrafe mit ihm verbunden, die örtliche Nähe und das gleiche Schicksal vertritt vielmehr die tiefere Beziehung zwischen den drei Gestalten.

Ein anderes Detail führt, wenn man es mit den angeführten Einzelheiten vergleicht, tiefer in die Christusmythe. Wir haben von dem Gärtner in der Evangeliengeschichte gehört und erinnern uns der Erzählung in den ‚Toledoth Jeschu', derzufolge Jesus in Voraussicht seines Todes alle Hölzer beschwört, ihm kein Leid zu tun, Judas der Gärtner aber schließlich einen Krautstengel herbeischleppt, an dem er gekreuzigt wird. Daß dieser Gärtner Judas nur eine Abspaltung des Judas Ischkariot bedeutet, ist umso klarer, als der Name Ischkariot wahrscheinlich, wie bereits erwähnt, Baummann heißt. Ich kann hier nicht auf die Parallelen dieser asiatischen Mythe aus der germanischen Mythologie (Loki tötet Balder, der alle Hölzer ähnlich beschwört, durch einen Zweig aus einem vergessenen Mistelstrauch) eingehen; der so scharfsinnige Frazer ist in „Balder the beautiful" knapp an der Lösung dieses Problems vorbeigegangen. Wenn Jesus ans Kreuz gehangen wird, so muß nach psychoanalytischen Gesichtspunkten dieses Kreuz mit seinem Verbrechen zu tun haben, das er durch seinen Tod sühnt; wenn er das Kreuz, unter der Last zusammenbrechend, trägt, hat er sich gegen das Kreuz versündigt; wenn die christliche Dogmatik lehrt, der Baum des Kreuzes sei dem Lebensbaum als das Heilszeichen dem der Sünde entgegengesetzt, so muß diese Gegenüberstellung einen latenten Sinn umschließen. Das Urbild des Kreuzes aber ist der Pfahl, besser gesagt, der Baum. In einer demnächst erscheinenden Deutung des Sündenfallmythus glaube ich gezeigt zu haben, daß die Erbsünde der Genesiserzählung neben dem Inzest in der Verletzung des Baumtotems besteht und daß das Essen vom

Paradiesesbaum das Auffressen des (totemistischen) Vaters vertritt.[1] Dann aber verstehen wir den engen und latenten Zusammenhang von Kreuz und Tod Jesu wohl: das Kreuz ersetzt dann eine umgedeutete totemistische Vaterfigur der Urzeit; den Baumtotem hat Jesus beleidigt, am Baumtotem wird er bestraft. Wenn Christus schwer an der Last des Kreuzes trägt, so erinnert das Bild der Situation in dieser Beleuchtung an das des Sohnes, der des Vaters Leiche trägt; der abgehauene Baum, die totemistische Baumleiche, ist die eigentliche Bürde Christi. Nach dem Talionsgesetz aber muß es ein Mord sein, den Christus durch den Tod sühnt. Freud hat erkannt, daß die Selbstaufopferung Christi auf eine Blutschuld, nämlich auf den Mord am Vater, zurückweist.[2] In dieser äußerst verkürzten Untersuchung muß ich auf Beweise aus der Literatur verzichten; auch die Phallusbedeutung des Kreuzes kann hier nicht berücksichtigt werden. Judas aber, der den Baum zu seiner Kreuzigung herbeischleppt, ist durch die ursprüngliche alte Identität von Last und Träger gekennzeichnet: er ist die vermenschlichte Abspaltung des totemistischen Baumgottes; der Baummann ist der alte Gott, gegen den Jesus sich aufgelehnt hat und der nun Strafe fordert. Wie ist diese Deutung mit unserer früheren zu vereinbaren? Ist es möglich, daß die Gegensatzfigur Christi zugleich den alten Gott bedeutet, möglich, daß sich der alte beleidigte Jahweh unter die Apostel mischt; kann sich das Zeichen der Unsterblichkeit — denn dies sind Jünger — in ein Todeszeichen verkehren? Ist, was die Unsterblichkeit auf der einen Seite sichert, auf der anderen Seite vielleicht immer eine Todesmahnung? Gerade die Geschichte der Judassage, die von uns vermutete Entstehung des späten Mythus aus starken Gefühlsmotiven, liefert hier die Aufklärung. Die

1) Probleme der Religionspsychologie. II. Teil.

2) Totem und Tabu. 2. Aufl. 1920. S. 206.

Judasgestalt war als Gegenstück des Heilands aus dem Bedürfnis geschaffen worden, die unbewußte Schuld der Revolution gegen den Gott abzuwälzen. Mit dem Schuldgefühl kehrte der alte, beleidigte Gott zurück; die Strafe und Rache für das begangene Verbrechen kehrte mit seinem mythischen Repräsentanten wieder. Gerade aus dem verleugneten Ichteil taucht hier der rächende Vater auf, jener Vatergott, der als Beschützer und Entsender Jesu in den Evangelien erscheint. Die Vergeltungsfurcht verbindet die Judasgestalt mit der des Heilands. Hat Jesus den Vater verraten, so mag ihn Schuldbewußtsein vor seinem Jünger warnen, in dem der Vater wiederaufersteht. Eine geheime Mahnung mag ihm sagen, ihm werde geschehen, was er Jahweh tat.

Wir sehen hier das Resultat eines psychischen Abwehrvorganges, der uns als Projektion bekannt ist. Freud[1] hat gezeigt, daß die Dämonen auf Grund solcher Projektionsmechanismen im menschlichen Seelenleben geschaffen sind. Nach dem Verluste eines geliebten Verwandten wird die Reaktion auf die als Befriedigung über den Tod verspürte latente Feindseligkeit des Primitiven peinlich empfunden und abgewehrt. Die Abwehrform der Projektion verschiebt die eigene verdrängte Feindseligkeit nun auf den Toten: nicht der Überlebende hat feindselige Regungen gegen den geliebten und verehrten Verwandten gehegt, sondern der Verstorbene ist gegen den Überlebenden feindlich und gönnt ihm das Weiterleben und die Genüsse dieser schönen Erde nicht. Diese Einstellung wird sich gerade nach dem Tode des Vaters als des geliebtesten und gehaßtesten Mannes meistens bemerkbar machen.[2] Die Reue

1) Freud, Totem und Tabu. 2. Aufl. S. 82.

2) Ein zwangsneurotischer Patient litt nach dem Tode seines Vaters an der Angst, der Tote werde ihn „mitnehmen" und zeigte so die Angst davor, der Tote werde sich für die feindseligen Wünsche des Sohnes dadurch rächen, daß er seinen Tod erwirkt. — Eine auf prähistorische Zeit zurückgehende Untersuchung der Bestattungsart würde zeigen, welchen Beitrag die

und das Schuldbewußtsein des Sohnes wird den zum Dämon gewordenen Vater fürchten, von dem er Strafe erwarten wird und der sich für die Todeswünsche des Sohnes nun durch den Tod selbst rächen wird.[1]

Die Judasfrage selbst ist einer solchen nachträglichen Projektion der unbewußten Feindseligkeit Jesu gegen Jahweh gleichzusetzen. Diese starken Gefühle der Feindschaft und des Hasses werden als unerwünschte, von denen man nichts wissen will, in die Außenwelt projiziert. Die Einsicht in die Projektion als Weg der psychischen Entlastung erklärt uns nicht nur den Charakter des Judas als eines dämonischen Verräters, sondern vertieft und ergänzt auch unsere Deutung des Judas als eines Repräsentanten des durch Jesus gemordeten Jahweh. Die Feindseligkeit gegen Gott, auf die Judasfigur projiziert, kehrt nun in ihr wieder wie eine Kugel, die den Feind treffen soll und rückschlagend den Schützen tötet. So taucht die Gestalt Judas-Jahwehs vor Christus auf wie Banquos Geist vor Macbeth.

Sind wir regressiv allmählich zu einer Reduktion der beiden Gestalten Jesus und Judas auf eine einzige gelangt, bleiben wir uns doch bewußt, daß es sich um zwei Ichteile handelt, die einander feindselig gegenüberstehen. Wie sollen wir das nun psychologisch begreifen? Wir kennen — wie bereits erwähnt — ähnliche psychische Situationen aus der Analyse der Zwangsneurose und der Melancholie. Wir haben gesagt, daß es in diesen Erkrankungen

Angst, der Tote werde zurückkehren und seine feindselige Gesinnung gegen die Überlebenden beweisen, für die Einrichtung der Beerdigung geleistet hat (Höckergrab, Zusammenbinden der Glieder etc.). Noch der Grabstein, den Pietät über den Überresten eines verehrten Verstorbenen setzt, wird zum Teil auf solche abergläubische Angst zurückzuführen sein; der Primitive wälzte den Stein vor die Grabstätte, damit er des Toten Wiederkehr verwehre.

1) Über Dämonen und ihre Bedeutung für die Psychogenese der Religion siehe den folgenden Abschnitt.

häufig vorkommt, daß eine Spaltung zwischen Ichideal und Ichrest sich im Wüten des einen Ichteiles gegen den anderen kundgibt. Das Objekt der ursprünglichen Feindseligkeit darf bei diesem Vorgang keineswegs übersehen werden. Freud hat gezeigt, daß bei einer Enttäuschung am Objekt, einer Versagung die Liebesbesetzung des Melancholikers nicht aufgegeben wird, wohl aber das Objekt selbst, d. h. es wird in das Ich aufgenommen, in das Ich introjiziert.[1] Nun wendet sich das Ich gegen das andere Ichstück, beschimpft und verhöhnt es und macht es leiden; es kommt also zu einer Selbstquälerei, wobei ursprünglich die einem bestimmten Objekt geltende Feindseligkeit eine Wendung gegen die eigene Person erfahren hat. Die Kranken nehmen dann auf dem Umweg der Selbstsbestrafung Rache an dem ursprünglichen Objekt, das sie enttäuscht hat und das sie in ihr Ich aufgenommen haben. Als Pendant dieses psychischen Vorganges läßt sich dann jene Art der Identifizierung ansehen, bei der wieder das Objekt besetzt wird, die Selbstbestrafung an ihm vollzogen und mitgenossen wird. Beide Arten der Identifizierung aber sind nur möglich, weil sie auf narzißtischer Grundlage erfolgen. Es steht mir kein Beispiel aus der Symptomatologie der Melancholie zur Verfügung, wohl aber eines aus der Zwangsneurose, bei der häufig ähnliche Mechanismen wirksam werden: der Patient, von dem ich früher berichtete, war einmal ein ungewöhnlich schlimmes Kind gewesen, das keine Autorität und keinen Verzicht anerkannte, keinen Aufschub von Lustgewinn vertrug und sich ebenso frech wie angriffslustig gegen Eltern und Geschwister benahm. Der Vater mußte sich schließlich nach vielen vergeblichen Erziehungsversuchen dazu entschließen, den Knaben in einem Konvikt unterzubringen und diese Maßregel bedeutete den Beginn einer merkwürdigen seelischen Veränderung:

1) Freud, „Trauer und Melancholie“ in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. IV. Teil.

die „Schlimmheit“ der früheren Form wich nun einem selbstquälerischen Masochismus, der jeden Genuß verbot und in trotzigem Gehorsam das ganze Leben unmöglich machte. Jetzt zeigt der Patient zwei miteinander abwechselnde Verhaltungsarten, in denen eine zweifache Identifizierung nachweisbar ist. In der einen Phase jagt er allen Genüssen nach, wirft Geld hinaus und stellt alle möglichen Torheiten und Tollheiten an, die des Vaters Unmut hervorrufen müssen, den er mitgenießt. Er nimmt so Rache an dem Liebesobjekt, das ihn enttäuscht hat (und das er narzißtisch gewählt hatte), indem er sich trotzig und schadenfroh dessen Wut und Ärger vorstellt. In dieser Phase ist er aktiv und maskulin; er ist dann selbst der Vater, an dessen Stelle er sich gesetzt hat, und will erfolgreich, genußfreudig und skrupellos wie der Vater sein. In der anderen, der für seine Neurose die wesentlichere Bedeutung zukommt, versagt er sich auch das geringste Vergnügen, jeden Lebensgenuß, und lebt asketisch; so stellt er sich vor das Theater, dessen Besuch er sich nicht erlaubt, mit ausgebreiteten Armen vor einer Laterne auf; er denkt dabei selbst an Christus am Kreuz. Auch dann ist er der Vater, diesmal aber hat er die einst geliebte und gehaßte Person in sich aufgenommen und quält sich demonstrativ, so wie er vom Vater gequält wurde, aber auch wie er den Vater quälen wollte, straft sich selbst also in der Person des Vaters. In dieser Situation benimmt er sich passiv-feminin. Diese zwei Formen der Identifizierung — mit dem genußfreudigen, erfolgreichen Vater und mit dem strafenden, strengen Vater — sind genaue Gegenstücke und müssen streng unterschieden werden.

Die Anwendung dieser aus der psychoanalytischen Arbeit gewonnenen Einsichten auf unser Problem ergibt sich aus dem Vergleich der Vorgänge der Ichspaltung und der Introjektion des Objekt in das Ich; was hier als zwei Phasen erscheint, kann dort

durch die Verteilung auf zwei Gestalten, eben Jesus und Judas, erreicht werden. Der leidende Jesus würde dann jener Phase der Selbstquälerei entsprechen, wobei der eine Ichteil den anderen, durch das introjizierte Objekt veränderten, quält; gerade das Leiden Jesu gilt uns ja als Strafe und Sühne für seine verschwiegenen Verbrechen und ist dem Leiden, das er Jahweh zufügt, analog. Judas aber repräsentiert dann den Frevler, Gottesverräter und -Mörder, soweit das Ich sich nicht zu diesen Tendenzen bekennt. Dabei wird wieder klar, daß die Judasgestalt aus dem Bedürfnis der Entlastung von dem drückenden Schuldgefühl, das der Empörertat Christi entstammt, geschaffen wurde; auf sie wurde nun projiziert, wofür die Verantwortung zu schwer zu tragen war. Doch wir sprechen von Jesus und Judas, als wären sie wirkliche Personen und nicht mythische Bildungen.[1] Besinnen wir uns jetzt darauf, daß Jesus und Judas Personifikationen von Triebregungen, Wünschen und Impulsen des hellenisierten jüdischen Volkes sind. Die politische, soziale und religiöse Lage des Judentums zur Zeit der Entstehung der urchristlichen Reformversuche gibt hier Aufschluß: die Unterwerfung und unausgesetzte Aussaugung des Volkes durch die Römer, die politische Notlage und das soziale Elend der Bevölkerung sowie das Eindringen fremder Kulte hatten tiefgehende Veränderungen im Seelenleben des jüdischen Volkes zur Folge. Auf der einen Seite wurden die Schicksalsschläge, die das Volk getroffen hatten, als himmlische Fügung und Strafe für seinen Übermut und religiösen Frevel aufgefaßt und die Frömmigkeit bis zum Extrem getrieben,

1) Die Frage der historischen Existenz eines Predigers und Ketzers Jesus bleibt hier unberücksichtigt. Es scheint mir sicher zu sein, daß ein solcher gelebt hat und für seine religiösen Frevel mit dem Tode bestraft wurde; dieser vermutlich weit vor dem Christuszeitalter lebende Ketzer hat wenig mit dem mythischen Gottessohn gemeinsam, wie er in den Evangelien erscheint.

das Gesetz raubte dem Volke jeden Lebensgenuß; seine unnachsichtige, sich steigernde Strenge erdrückte jede freie Regung und seine Allgegenwart gestattete keinen freien Atemzug; auf der anderen Seite erwachte in dieser Notlage die verzweifelte Einsicht, daß Gott sein Volk verlassen hatte, und die Hoffnung auf den Messias, der Sohnestrotz erstand wieder und holte zum Putsch gegen den alten, ohnmächtig gewordenen Gott aus. Die Spaltung des Judentums in Pharisäer, Essener, Nazarener und andere Sekten, dieser ganze langdauernde Zersetzungsprozeß einer Religion, hatte neben den vielen, von den Forschern bereits oft erörterten Ursachen zur entscheidenden Voraussetzung, daß sich die libidinöse Bindung an Jahweh, der sein Volk so tief enttäuscht hatte, zu lösen begann. Die revolutionären Strebungen fanden nun in dem Rebellen Jesus ihre Befriedigung; der junge, gewaltige und streitbare Sohnesgott trat an die Stelle des alten, mächtigen Vatergottes, den er entthronte. Eine Ichspaltung des jüdischen Volkes trat ein: ein Teil erhob sich gegen den andern, der doch auch nichts war als Fortführung und Erneuerung des Alten. Dieser „treugebliebene" Teil des Judentums aber hatte starke Motive, gegen den neuen Glauben anzukämpfen; er gleicht dem Ichteil, welcher das strafende und zu bestrafende Objekt in sich aufgenommen hat: er sah im Christentum sein anderes Ich, das seine Schicksalsmöglichkeiten und unterbliebenen Entscheidungen übernommen hat. Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung läßt sich nur auf Grund dieses Vorganges der Ichspaltung verstehen; er erhält so den Charakter des Zweifels des Nestroyschen Holofernes in der Parodie des Hebbelschen Dramas „wer stärker ist, i oder i". Die Religionsgeschichte lehrt, daß die Gläubigen der neuen Religion sich ursprünglich keineswegs in Gegensatz zu den Juden stellten, sondern sich vielmehr immer als gesetzestreue Anhänger des jüdischen

Glaubens fühlten. Die alte Messiasidee wurde als harmlos toleriert, solange sie als Phantasie lebte und ihre Erfüllung unmöglich schien, so wie ein später verpönter Wunsch vom Ich als Phantasie oft geduldet wird, solange die Möglichkeit seiner Befriedigung noch ferne scheint. Sobald aber die Messiashoffnung und damit die Revolution gegen Jahweh sich der Erfüllung näherte und Realität zu werden drohte, wendete sich das jüdische Volk scharf gegen sie, die mit der Treue gegen das alte Objekt unvereinbar war. Die Auflösung der Bindung an Jahweh ging auf dem Wege der Introjektion Jahwehs und der Selbstbestrafung vor sich: Christus erlebte am eigenen Körper, was er Jahweh tat, was alle Jahweh tun wollten und erlöste die Brüder, zuerst also sein Volk, durch Übernahme der ganzen Schuld. Der Widerstand gegen die neue Lehre ist eben dadurch erklärlich, daß der eine Teil des jüdischen Volkes sich gegen den anderen wendete, mit dem er sich auf Grund derselben feindseligen Impulse gegen Jahweh identifizierte und in dem er sein eigenes verleugnetes Ich mit allen seinen abgewehrten Strebungen erkannte und zu verdrängen suchte.

Das Schuldbewußtsein des Volkes und der Völker, welche das Christentum angenommen hatten, empfand erst nachträglich und mit steigender Schwere den Frevel, der in der Revolution Christi enthalten war, und erschuf einen andern Christus, den es Judas nannte und der nun alle Sünden übernahm, während der kühne Reformator zum Heiland geworden war. Die zur Entlastung der unbewußten Reue und des Schuldbewußtseins geschaffene Gestalt war nun immer mit dem Fluche belegt, der Christus drohte. Wir erkennen so, daß die Hypothese, derzufolge Judas eine Personifikation des jüdischen Volkes darstellt, in demselben Maße eine relative Berechtigung besitzt, als man Jesus als eine solche Personifikation gelten lassen will.

Fragen wir uns, wodurch ein solches nachträgliches Verständnis gefördert wurde, so liegt die Antwort nicht ferne: es konnte erst in dem Maße wachsen, als sich die latente Feindseligkeit, die ursprünglich Jahweh galt und die in der Christuserhebung ihren Ausdruck gefunden hatten, dem nun zum Gotte gewordenen Christus selbst zuwandte. Wir dürfen diesen Vorgang etwa dem nachträglichen Verständnis vergleichen, welches durch das Wiedererwachen alter Tendenzen und Wünsche nach der Latenzzeit für die Erlebnisse und Gefühle der frühen Kinderjahre erweckt wird. Es ist selbstverständlich, daß es sich in beiden Fällen um ein unbewußtes Verstehen handelt. Stellt so Jesus eine Person gewordene Projektion der gegen Jahweh gerichteten revolutionären Impulse dar, so bedeutet die Judasgestalt die Projizierung derselben, jetzt auf Jesus verschobenen abgewehrten Regungen. Wie der Primitive in der Schöpfung der Dämonen, leugnet der Gläubige in der Schaffung dieser beiden Gestalten jede Schuld und jede Feindseligkeit gegen Gott und tut dies in derselben Handlung, in der er sie walten läßt. Das Judentum projiziert seine aufrührerischen Wünsche gegen Jahweh auf Christus, das christliche Altertum und Mittelalter bekennt sich zu Christus und projiziert seinen Haß gegen Jesus auf den bösen Judas. In beiden Projektionsschöpfungen aber wird der Anteil der unbewußten Reue und des Schuldbewußtseins ersichtlich. Beide setzen also eine ambivalente Einstellung gegen das als Gott verehrte Wesen als ursprünglich voraus; gerade die Projektion beweist den Gefühlskonflikt. Als Ausdruck der Ambivalenz muß uns gelten, daß im Judentum alle feindseligen und rachsüchtigen Regungen Christus zuflossen, während Jahweh der geliebte und verehrte Gott war und daß im Christentum Christus diese Rolle einnahm, während Judas nun zum Repräsentanten der heilandfeindlichen Gefühle wurde. Wir wissen, daß die Ambivalenz gegen eine Person in der Art ausgedrückt werden kann, daß das geliebte

und gehaßte Objekt selbst gleichsam in zwei Persönlichkeiten gespalten erscheint, deren einer die zärtlichen, deren anderer die feindlichen Gefühle zufließen.[1] Wir haben gesagt, daß die Entstehung des Christentums die allgemeine Auflösung der Bindung an Jahweh, den alten Gott, zur Voraussetzung und eine Ichspaltung des jüdischen Volkes zur Folge hatte. Dem partiellen Durchbruch der aggressiven und rebellischen Tendenzen gegen den Vatergott stand die Verdrängung ebenderselben Regungen gegen den „Gott der Väter" gegenüber. Stellt Jesus den Triumph dieser Revolution dar, so Ischkarioth ihre Verneinung und Verurteilung. Sahen die Juden im Christentum den von ihnen gewünschten Verrat und Abfall Jahweh gegenüber zur Gestalt geworden und verwarfen sie im Christentum einen Ichanteil, den sie nicht anerkennen wollten, so empfanden die Christen im Judentum den Wunsch, der in Christus Erfüllung gewonnen hatte, und verurteilten sich in der Projektion auf das gottesmörderische Volk. Die Juden übernahmen die Schuld an der von ihnen unbewußt gewünschten Tat an Gott und trugen die Strafe für das Verbrechen, zu dem es sie drängte, die Christen aber verwerfen nachträglich das Attentat gegen Jahweh, das sie nicht wahr haben mochten, indem sie — in der Verschiebung auf den zum Gott gewordenen Christus — die Juden des Gottesmordes beschuldigten. Berücksichtigen wir auch das früher Gesagte, das den historischen Gesichtspunkt als gleichberechtigt neben den analytischen stellt, so ergibt sich folgende paradox erscheinende psychische Situation: das Judentum wirft den Christen vor, gegen Jahweh gefrevelt zu haben — eine Tendenz, die es selbst hegt; das Christentum will es den Juden nicht verzeihen, daß sie an Christus gefrevelt haben — Wünsche, die es selbst fühlt. Das Paradoxe löst sich als Schein auf, wenn wir uns

1) Wir verweisen auf die ähnlichen Spaltungen in der Dichtung, z. B. Faust und Mephisto.

daran erinnern, daß es sich um eine Masse handelt, die sich erst spät teilte, und daß Jahweh und Jesus Wiederholungen einer einzigen göttlichen Gestalt sind.

Nur in der Identifizierung mit dem leidenden Christus, vielmehr mit den Tendenzen, die ihn zum Aufrührer gegen die jahwistische Autorität machten, wurde das Judentum zum leidenden, verachteten und ewig gequälten Volke, der verleugnete Anteil äußerte sich so, daß das unbewußte Schuldbewußtsein wegen der gewünschten Tat ihre Sühnung übernahm.[1] Das Christentum sah aber nicht nur im Judentum sein Komplement, sondern auch den Vertreter des trotz aller Ermordung lebendig gebliebenen Gottes. Wie wichtig die Vorgänge der Ichspaltung und der Introjektion des gehaßten Objekts ins Ich für die Entstehung und Entwicklung des Antisemitismus wurde, ergibt sich aus dieser Geschichte der Ichspaltung eines Volkes: als das Judentum seinen Sohnesputsch beendet hatte, wurde der leidende Christus, das Bild der gequälten Nation, zum Idol der Christen, die Juden aber zum Urbild rachsüchtiger Gottesmörder. Alle späteren Judenverfolgungen und Pogrome haben neben allen anderen, hier nicht berücksichtigten Faktoren ihre seelische Motivierung zu einem großen Teil in den Gefühlsströmungen, die hier ihren Ausgangspunkt haben: sie sind Selbstbestrafungen der Christen am anderen Objekt, Bestrafungen für jene frevelhafte Tat, sie sind Ersatzhandlungen für masochistische Befriedigung durch Mitgenießen der Anderen zugefügten Leiden, die eigentlich sie selbst fühlen sollten. Es liegt eine bestimmte Art Identifizierung mit dem Opfer vor: das Objekt wird wieder besetzt, die Selbstbestrafung an ihm vollzogen und mitgenossen. Auf der Seite der Opfer dieser Verfolgungen ist eine andere Form der Identifizierung wirksam: ihnen müssen Verfolgungen unbewußt

1) Noch Heine erscheint Christus als leidender Hebräer, als die Repräsentanz des gequälten Volkes.

als Racheakte gegen dieses Objekt gelten, das sich gegen das Ich gekehrt hat, also Schädigungen des Ichs, das durch Objektintrojizierung verändert wurde. Es mag befremdend erscheinen, daß die Judenverfolgungen hier — grob gesprochen — als unbewußte Selbstbestrafungen der Christen und als Racheakte der Juden erscheinen, allein die von uns dargelegten Vorgänge der Objektintrojektion, wobei sich ein Ichanteil gegen den anderen kehrt, liefern die Erklärung. Judenhaß wäre demnach, kraß gesagt, Selbsthaß, am anderen Objekt ausgelebt, so wie Judenleid Haß gegen den anderen, der die Wendung gegen die eigene Person genommen hat, bedeutet. Man könnte in Verallgemeinerung dieses Vorganges die Behauptung wagen, Masochismus sei gegen das eigene Ich gewendeter Sadismus, so wie Sadismus auf den anderen verschobene masochistische Tendenzen befriedigt. Es ist selbstverständlich, daß neben diesen Mechanismen andere wirksam sind: die Judenverfolgungen sind auch Wiederholungen jener revolutionären Tat gegen Jahweh und seine Bekenner, die beide trotz aller Mordversuche weiter gelebt haben, und bringen alle Lust der Wiederholung der Verbotsübertretung wieder; auf der anderen Seite aber werden alle Leiden von den Juden als Selbstbestrafung empfunden, da ihre masochistische Befriedigung aus der Bestrafung derselben ewigen Wünsche und Tendenzen quillt, die einst verdrängt wurden. [1]

1) Es ist kein Zweifel, daß das Zeremoniell der Tötung Christi das alte der jährlichen Opferung eines die Gottheit darstellenden Menschen ist (Frazer, The Golden Bough). Die obige Darstellung ist demnach dahin zu berichtigen, daß die Verdrängung der Regungen erst einem Stadium ihrer Befriedigung folgte. Die Tötung Jesu ersetzt die Tötung Jahwehs und bedeutet so eine Durchsetzung der gottesfeindlichen Tendenzen. Die Verdrängung und Überkompensierung der aufrührerischen Impulse gegen Jahweh und seine Bekenner hat auch Jesus erkannt, wenn er ausruft: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr pflegt die Gräber der Propheten und schmückt die Grabmäler der Gerechten und sagt: wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wir

Die obigen Ausführungen werden es verständlich machen, daß Zeiten erbittertsten Judenhasses und grausamster Pogrome solche der latenten Auflehnung gegen Christus und das Christentum sind, in denen eben diese eigenen Tendenzen an den Juden bestraft werden. Wir gelangen so zur Psychoanalyse des Sündenbockzeremoniells, dessen Lösung darin zu suchen ist, daß die Identifizierung mit einem Objekt ein Zurückgreifen auf ein Stadium der Ichentwicklung darstellt, in dem das Ich und die Außenwelt noch nicht scharf getrennt waren, so daß die Identifizierung eine ursprüngliche, erst spät verleugnete Identität voraussetzt. Halten wir an dieser Annahme einer Identifizierung auf narzißtischen Grundlagen fest, so wird es uns leicht, im Sündenbock über alle Differenz von Tier, Pflanze und Mensch hinweg ein Stück Ich, das verleugnet werden soll, zu erkennen.[1]

Noch von einer anderen Seite her erschließen sich uns aus dem komplementären Charakter von Judentum und Christentum Aspekte auf die religiöse Entwicklung: das Christentum war geschaffen, um das Ich vor der drohenden Vernichtung zu schützen; war es doch Judentum unter leicht veränderter Form — die Entstehung des Christentums ist in diesem Sinne wirklich zum konservierenden Element der jüdischen Religion geworden — und veränderte später seinen Charakter in den des Feindes und Todesboten. Von der anderen Seite her gesehen aber kehrte sich das Christentum, das ja nichts anderes war als die Fortsetzung eines

hätten uns nicht an der Ermordung der Propheten beteiligt. So bezeugt ihr es ja selbst, daß ihr die Söhne der Prophetenmörder seid! So macht denn (indem ihr mich tötet) das Maß eurer Väter voll! Ihr Schlangen, ihr Otternbrut, wie wollt ihr dem Gericht der Hölle entgehen? Nun wohl, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte; die werdet ihr teils töten und kreuzigen, teils sie schlagen in euren Synagogen und verfolgen von Stadt zu Stadt.“ (Matth. 23.)

1) Zum Sündenbockritual vergleiche man Frazer, The scapgoat.

bisher verleugneten Stückes Judentum und seiner unterdrückten Tendenzen, feindselig und in Vergeltungsfurcht gegen seinen Ursprung, den es fürchten mußte wie Jesus den beleidigten Vatergott. Auch hier also ein Kampf des einen Ichteils gegen einen anderen, woraus seine Hartnäckigkeit stammt. Es greift über jene Differenzen auf eine ursprüngliche Identität zurück, wenn manchmal die Ansicht laut wird, das Judentum habe sich in der Form des Christentums die Kulturwelt erobert. [1]

Zu Jesus und Judas zurückkehrend, verstehen wir nun auch, wie es kam, daß das Licht in die Finsternis fiel, die Dunkelheit es aber nicht verstanden hat. Das Licht ist selbst ein Kind der Finsternis, von ihr entsandt und ursprünglich kaum weniger dunkel. Wir verstehen es nun auch, wieso Judas, das verleugnete andere Ich Christi, gerade in solchen Zeiten mit Schmähungen überhäuft wurde, da der geheime Protest gegen die Kirche und das Christentum stärker wurde. Freud hat einmal in Bezug auf die Verdrängungswirkungen dargelegt, daß die Ideale der Menschen aus denselben Wahrnehmungen und Erlebnissen wie die von ihnen am meisten verabscheuten Objekte stammen und sich nur durch geringe Modifikationen voneinander unterscheiden. Auch hier wurde die ursprüngliche Triebrepräsentanz in zwei Stücke zerlegt, wovon das eine, in Judas personifiziert, in Acht und Bann getan wurde, während das andere in der Person Jesu das Schicksal der Idealisierung erfuhr.

An dieser Stelle müssen wir noch auf die Abendmahlszene zurückkommen. Sie wird nur verständlich, wenn man erkannt

1) Ähnliche Anschauungen haben z. B. Heine und Nietzsche, die Judentum und Christentum als ein Ganzes nehmen (Nazarener, Sklavenmoral), geäußert. Es versteht sich von selbst, daß dergleichen Urteile nur innerhalb einer relativ kurzen Zeit, wenn man die Weltgeschichte als ganzes nimmt, eine Art Berechtigung besitzen, denn auch die Griechen, die Römer, die Germanen und andere Völker haben sich die Kulturwelt erobert.

hat, daß das Abendmahl die Wiederholung der primitiven Totemmahlzeit darstellt, durch welches sich die Gläubigen mit ihrem Totem identifizieren und die alte Untat des Fressens des Urvaters wiederholen (Freud, Totem und Tabu). Mit der Ablösung der Vaterreligion durch die Sohnesreligion wird die alte Totemmahlzeit in Form der Kommunion erneuert. Die Brüderschar, die Apostel in den Evangelien, genießt nun vom Fleisch und Blut des Sohnes, der den Vater ersetzt hat und identifiziert sich durch das gemeinsame Mahl mit ihm. Wenn die Jünger fragen: „Wo willst du, daß wir dir das Passahlamm bereiten?“ stellt sich die Frage als heuchlerischer Ausdruck der alten Tendenzen dar — es wäre etwa so, wie wenn Kannibalen einen gefangenen Missionär fragen wollten, wo er verspeist werden will. Jesus selbst ist das Lamm und seine Anwesenheit beim Abendmahl bedeutet die durch den Sieg der zärtlichen Gefühlsregungen herbeigeführte Dementierung des wirklichen Sachverhaltes. Jesus gibt den Jüngern das Brot und spricht: „Nehmt, eßt, das ist mein Leib!“ und reicht ihnen den Becher mit der Erklärung, der Wein darin sei sein Bundesblut. Es kann sich nur um eine durch das Schuldbewußtsein bewirkte Verschiebung und Isolierung handeln, wenn Jesus nun auch dem Judas den Bissen reicht und seinen Verrat voraussagt; Judas steht an Stelle aller Apostel, welche die zwölf Stämme der Juden vertreten. Jesus, der das Abendmahl einnimmt, hat nicht nur die Schuld an dieser dem Vatergott folgenden Zeremonie auf sich genommen, sondern ist auch zum Vatergott geworden. Halten wir nun an der Gegensatznatur Judas fest, so meint man, in dieser Szene des Bissenreichens eine Situation zu erkennen, in der der Vatergott (Jesus) dem Sohne (Judas) selbst den Auftrag gibt, ihn zu töten und zu fressen: die entschiedenste Verleugnung der feindseligen Impulse der Brüderschar. Es stimmt mit dieser Auffassung überein, wenn Christus den Verrat gerade in dieser Szene

voraussagt und Judas zuruft: „Was du tust, das tue bald", was sowohl als Ausdruck der Ungeduld der gegen Jahweh gerichteten feindseligen Impulse als auch des unbewußten Sühne- und Reuebedürfnisses Jesu verstanden werden muß.

Die folgende Kreuzigung stellt, wie Frazer in „The Golden Bough" gezeigt hat, die jährliche Opferung oder Selbstopferung eines Gottesrepräsentanten, die bei den semitischen Stämmen allgemein gewesen zu sein scheint, dar. Sie entspricht der späteren Umwandlung der periodischen Tötung des Totemtieres bei den Primitiven, als das Tieropfer sich in das Menschenopfer verwandelte, nachdem der totemistische Tiergott wieder Menschengestalt erlangt hatte.[1] Da Jesu Tod die Sühne für den Vatermord war, wurde gerade in diesem Zeremoniell die Vatertötung wiederholt, in der Sühne das ursprüngliche Verbrechen erneuert, da der Sohnesgott an die Stelle des Vatergottes getreten war. Es wird im Sinne der vorausgehenden Erörterungen über die Wirkungen der Projektion erklärlich, welche Bedeutung diese analytische Erklärung für das Verständnis der Entstehung und Entwicklung des antisemitischen Ritualmordmärchens, dessen ursprüngliche Gestalt die Tötung und Blutentnahme eines Christenknaben für das Passahfest den Juden zum Vorwurf macht, gewinnen muß. Es ist einfach die Verschiebung und Verallgemeinerung des Vorwurfes, daß die Juden Christus getötet und gefressen haben, wobei Christus an der Stelle des Vatergottes steht. Es läßt sich leicht ersehen, daß der Vorwurf der Entlastung des unbewußten Schuldbewußtseins auf dem Wege der Projektion entstammt. Bedenkt man, daß Jesus hier an

1) Freud, Totem und Tabu. 2. Aufl., S. 203: „Das ursprüngliche Tieropfer war bereits ein Ersatz für ein Menschenopfer, für die feierliche Tötung des Vaters und als der Vaterersatz seine menschliche Gestalt wieder erhielt, konnte sich das Tieropfer auch wieder in das Menschenopfer verwandeln."

die Stelle des Vatergottes getreten ist, so wird der Zusammenhang greifbar: in diesem Märchen bekennt sich die christlich gewordene Menschheit am unverhülltesten zu den alten Tendenzen des Gottesmordes.[1] Man darf sagen, daß der Vorgang etwa dem Streit zwischen zwei Brüdern entspricht, die gemeinsam den Vater umgebracht haben und von denen nun der eine dem anderen die Schuld zuschieben will.[2] Die gleichen psychischen Unterlagen und Mechanismen sind in der mittelalterlichen Beschuldigung, daß die Juden die Hostie durchstechen, nachzuweisen. Die Ritualmordbeschuldigung wird demnach als die Projektion der durch endopsychische Wahrnehmung erkannten eigenen feindseligen und Mordwünsche der Christen gegen den Heiland auf die Juden zu verstehen sein. Sie wird zum latenten Ausdruck der sich immer wieder erneut andrängenden Impulse zur Wiederholung des ursprünglichen Gottesmordes, in der Verschiebung auf den Sohnesgott, den alle, „ohne Unterschied der Konfession" begangen haben und dessen Reaktionen erst die Religion hervorgerufen haben.[3]

Die Deutung der Salbungsszene mit ihren Einzelheiten fällt uns nach der Erkenntnis des eigentlichen Charakters Judas selbst zu. Wir erkennen in der Salbung Jesu durch Maria oder eine sie ersetzende Frauengestalt die sexualsymbolische Szene des Geschlechtsverkehres, also der Vereinigung des jungen Liebesgottes mit der

1) Daß die Ritualmordbeschuldigung zumeist von frommen christlichen Kreisen erhoben wird, ist nur ein scheinbarer Widerspruch.

2) Wir greifen hier auf jene Zeit zurück, da Juden und Christen noch ungetrennt ein Ganzes bildeten.

3) Es ist keineswegs noch erkannt, daß die Verehrung der Sohnesgottheit im Judentum in Zeiten zurückgeht, da vom historischen Christentum noch keine Spur vorhanden war. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Jahweh selbst ein zum Vatergott avancierter revolutionärer Sohnesgott nach Art der kanaanitischen Baale war. Spuren des ursprünglichen Sohnesgottes finden sich in der Erzählung der Opferung Isaaks durch Abraham,

Muttergöttin. Wir verstehen dann den Unwillen Judas, der den alten Vatergott repräsentiert, sowie die darauf folgende Auslieferung. Bedenken wir aber die Doppelgestalt Jesu als Vater- und Sohnesgott, so erscheint uns Judas auch als der neidische Sohn, der den Anblick der Zärtlichkeit zwischen Vater und Mutter zum Motiv des Vatermordes nimmt.

Doch wir kehren zu unserem Ausgangspunkt zurück: den Kainiten, welche ein Evangelium des Judas lasen. Waren die Angehörigen dieser gnostischen Sekte Gegner des neuen Glaubens und erkannten sie im Judas den alten rächenden Gott wieder, der den Revolutionär Christus zu Fall brachte, oder sahen sie in ihm wirklich nur eine andere Gestalt des Heilands, der den bösen Weltschöpfer stürzte? Trotz so vieler eingehender Forschungen über den Gnostizismus sind unsere Kenntnisse über das Wesen und die ursprünglichen Lehren der gnostischen Sekten überaus dürftig, wir wissen nur, daß der Gnostizismus ursprünglich in keinem Gegensatz zur jungen christlichen Religion stand — die Valentianer, Naasener und andere Gnostiker betonten ihre Christlichkeit — und daß die Urgemeinden viele Gnostiker umschlossen. Erst als die Kirche die Gefahren der Gnosis erkannte — die von den Gnostikern vertretenen Anschauungen bedeuteten

wobei angenommen wird, daß die Patriarchen ursprünglich Göttergestalten vertreten. Dabei wird die Opferung des Erstgeborenen von der Gottheit gefordert. Die ganze Erzählung wird erst verstanden, wenn man sie als Umkehrung deutet: Gott ist dann derjenige, der von Isaak fordert, daß er Abraham (Gott) töte, zum Opfer bringe. Die totemistische Unterlage wird durch den Ersatzwidder, der geopfert wird, geliefert. In diesem Sinne ist die Genesiserzählung das Vorbild der Passionsgeschichte. Das Passahlamm, dessen Schlachtung Jahweh fordert, ist der totemistische Vorläufer Jesu, des Lammes Gottes, und wahrscheinlich ein frühes Totemtier der Juden. Über das Kalb als totemistische Vertretung des Sohnesgottes vgl. meine „Probleme der Religionspsychologie", I. Teil, worin auch Moses als Vertreter einer Sohnesgottheit in der frühisraelitischen Religion dargestellt wird.

die schwerste Erschütterung, welche der junge Glaube zu bestehen hatte — kehrte sie sich gegen die „Ketzer", nicht ohne einen großen und wesentlichen Teil der gnostischen Lehren in die ihren mehr oder minder verändert aufzunehmen. Die Bedeutung des Gnostizismus für die Entstehung und Entwicklung des Christentums ist noch viel zu wenig gewürdigt.[1]

Wir wissen nicht, was das Judasevangelium enthielt; es ist verlorengegangen. Doch ich meine, es seien umgearbeitete und tendenziös umgedeutete Bruchstücke dieses verruchten Dokumentes gerade dort zu finden, wo wir sie am wenigsten erwarten würden: im Neuen Testament. Im neutestamentlichen Kanon ist der Brief des Judas enthalten, der Angriffe gegen gnostische Irrlehrer enthält, welche der jungen Religion gefährlich wurden, zumal sie unter und mit deren Gläubigen leben. Ihre unnatürliche Unzucht wird verworfen und ihre trügerische Lehre verdammt. Ist es Zufall, daß dieser kurze Brief Judas als Verfasser nennt, Zufall, daß gesagt wird, diese gnostischen Ketzer „gehen auf Kains Wegen" und „werden durch die Empörung des Korah ihr Verderben finden"?

1) Die Bedeutung der Gnosis für das Christentum ergibt sich sowohl negativ aus der intensiven Bekämpfung der gnostischen Ideen (Offenb., 1. Kor. 6, Phil. 3, 8, 2. Petr. 2. etc.), als auch positiv aus dem tiefgehenden Einfluß, den gnostische Gedankengänge und Vorstellungen auf die Verfasser des Evangeliums der Offenbarung Johannis und der apokryphen neutest. Schriften ausgeübt haben. Die Religionsforscher sind ihrer Mehrzahl nach darüber einig, daß die im Judasbrief bekämpften Irrlehrer Gnostiker waren; man hat als solche die Karpokratianer, Archontiker (Harnack), Valentianer und andere genannt. Der Judasbrief selbst ist seiner Anschrift nach von Judas, einem Knechte Jesu, einem Bruder des Jakobus, geschrieben. Sollte es sich um den Bruder des Herrn, der Judas heißt (Matth. 13, 55, Marc. 6, 3), handeln, so ist es schwer erklärbar, warum dieser Ehrentitel nicht genannt wird. Der Brief selbst, der die Bekämpfung der Irrlehrer zum Inhalt hat, zeigt, daß die Ketzer noch an den christlichen Liebesmahlen teilnehmen. Es wird ihnen vorgeworfen, daß sie in fleischlicher Unreinheit leben und in ihren Lüsten wandeln. Als ihre Anschauung wird

Indem ich auf die Diskussion dieser Hypothese, deren Bestätigung zu einer Neuorientierung der neutestamentlichen Kritik führen müßte, in die Anmerkung verweise, will ich nur noch erwähnen, daß überraschende Durchbrüche von Verbotenem gerade aus der Mitte der Abwehr ihre überraschenden Analogien in den Neurosen finden und die Psychoanalyse die Mechanismen solcher Vorgänge als die der „Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden" bezeichnet. Mag diese Hypothese richtig oder falsch sein, unsere Deutung der Judasgestalt als eines späteren Gegenstückes des Heilands, aus der allmählichen Verschärfung des Ichidealanspruches und dem gesteigerten unbewußten Schuldbewußtsein entstanden, rechtfertigt es, wenn wir zu behaupten wagen: das Evangelium des Judas ist das Evangelium Jesu Christi.

---

bekämpft, daß der Besitz der göttlichen Gnade volle Erlaubnis zur Unsittlichkeit gebe. Ihre Lehre führt, wird ferner gesagt, dazu, daß sie Christus und die Engel lästern. Als Entstehungszeit des Briefes wird der Anfang oder die Mitte des 2. Jahrhunderts angenommen; seine Echtheit wird von Luther, Grotius, Semler, der ganzen Baurischen Schule, Schenkel Mangold, Holtzmann u. a. bestritten. Interessant ist seine Aufnahme seitens der ersten Kirchenväter: Tertullian und Clemens von Alexandrien erkennen ihn an, Origenes zweifelt wie Didymus an seiner Echtheit. Die Peschitha hat ihn in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht aufgenommen, Eusebius rechnet ihn zu den Antilegomena; noch Hieronymus sagt, daß er wegen der apokryphen Zitate von den meisten verworfen wird. Diese schwankende Haltung gegenüber dem Brief spricht wie alle andern Gründe dafür, daß ursprünglich gnostische Dokumente in ihm verwoben und gerade zur Polemik gegen die Gnostiker verwertet wurden. Es ist ein allgemeiner Vorgang in der Religionsübung, daß als verboten Empfundenes in verhüllter Form als von der Gottheit sanktioniert mitten unter den Dogmen erscheint. — Es ist möglich, daß das alte Judasevangelium der Kainiten in polemischer Umwertung und tendenziöser Umarbeitung einem anderen Judas als Autor zugeschrieben wurde, der später mit dem Bruder des Herrn identifiziert wurde (Das Verschweigen dieser Verwandtschaft in der Adresse würde sich als Ausdruck der auf den ursprünglichen Autor und Inhalt bezogenen Hemmung darstellen).

VII

GOTT UND TEUFEL

„*Ich kann mich nicht bereden lassen,*
Macht mir den Teufel nur nicht klein;
Ein Kerl, den alle hassen,
Der muß was sein.“

GOETHE.

Ein Detail des in den Evangelien enthaltenen Judasmythus eröffnet uns den Ausgang in umfassendere Probleme: wenn das Johannesevangelium behauptet, Judas sei vom Teufel besessen worden, als er den Bissen aus Jesu Hand nahm, deutet es damit an, daß nun Judas wirklich der Teufel wurde. Aber die Gegner Jesu werfen diesem selbst vor, er sei vom Dämon besessen (Joh. 7, 20, 8, 48, 10, 20, Marc. 3, 22, Matth. 9, 34, 12, 24, Luc. 11, 15 etc.); bei Markus heißt es sogar, Jesus sei von Beelzebub besessen (ὅτι Βεελζεβοὺβ ἔχει Marc. 3, 23.). Nach urchristlicher Anschauung ist es überhaupt nicht leicht, den wahren Geist vom dämonischen zu unterscheiden (1 Joh. 4, 11 Did. 1, 7ff.) Es ist nur eine andere Ausdrucksweise dieser Anschauung, wenn Jesus die Austreibung der Dämonen für eine seiner wesentlichen Aufgaben hält. Nur wer einen Dämon in sich hat, kann nach primitiver Ansicht Dämonen austreiben.[1] Nur so können wir es verstehen, daß

1) In der indischen Religion wird ein Zauberer, der sich eines Dämons bedient, als „Behältnis des Dämons“ bezeichnet.

Jesus auf Besessene wie auf den Knaben am Verklärungsberg, der bei seinem Nahen einen Krampfanfall bekommt, wirkt (Marc. 9, 20); der Gadarener Besessene stürzt auf ihn zu und huldigt ihm (56.), Jesus weist die Huldigungen der Besessenen zurück (Marc. 1, 25, 3, 12.). Das Dämonenaustreiben und Heilen ist nach Luc. 13, 22 seine Haupttätigkeit; ja sein ganzes Erlösungswerk erscheint als Kampf mit dem Satan. Wir können uns dem Schluß nicht entziehen, daß Jesus im Dämon sein Gegenstück hat. Ist der Judas gereichte Bissen das Signal für den Teufel, Jesus hat ihn gereicht; treibt Jesus Dämonen aus, so halten ihn andere für den Dämon selbst. Er wird vom Teufel versucht, ihm zu huldigen. Jesus selbst lehnt das Ansinnen mit Hinweis auf die Anbetung Gottes ab. Der Teufel verlangt ferner von ihm, er solle sich zum Beweis seiner Göttlichkeit von der Tempelzinne herabstürzen; wir erkennen darin die gegensätzliche Widerspiegelung von Christi Himmelsflug,[1] aber auch des Luftfluges und Falles in den „Toledoth Jeschu", in dieser Form als selbstbestrafende Tendenz. Das Begehren des Teufels entspricht also einem Selbstmordimpuls als Reaktion auf die ehrgeizigen, den himmlischen Vater stürzenden Regungen. Der Teufel will Jesus ferner in Versuchung führen, Steine in Brot zu verwandeln. Bei näherer Betrachtung finden sogar liberale Theologen

1) Hier muß auf die Legende der Höllenfahrt Christi (Sturz in die Tiefe) hingewiesen werden, die schon früh in der christlichen Gemeinde auftauchte (Eph. 4, 9; 1. Petr. 3, 1). Sie ging von der Frage aus, wo Christi Seele, die erst 40 Stunden nach dem Hinscheiden in den Himmel fuhr, in der Zwischenzeit gewesen sei. Zeigt schon die Fragestellung die Wirkungen des unbewußten Zweifels, so stellt die legendäre Beantwortung, Christus sei zur Hölle gefahren, einen Durchbruch der verdrängten feindseligen und verächtlichen Regungen gegen den Heiland dar. Erst später erhielt die Legende die Gestalt, daß Christus in der Hölle die dort schmachtenden Seelen erlöst habe. Aus dem größten Triumph des Teufels war so allmählich der größte Triumph über den Teufel geworden.

z. B. Böcklen,[1] daß diese Stelle der Teufelsversuchung nicht in den Evangelien stehen sollte, die zweimal zum Ruhme ihres Helden von wunderbarer Brotvermehrung durch ihn selbst erzählen. Christus antwortet den Pharisäern, die ihm vorwerfen, er treibe Dämonen durch den Herrscher der Dämonen aus, in dunklen Worten, welche seine Verbundenheit und Gegensätzlichkeit den dämonischen Mächten gegenüber betonen (Matth. 12): „Jedes Reich, das in sich selbst gespalten ist, muß zugrunde gehen; keine Stadt und kein Haus, das in sich selbst gespalten ist, kann Bestand haben. Wenn der Satan sich selbst austreibt, so ist er in sich selbst gespalten; wie soll dann sein Reich Bestand haben? Und wenn ich durch Beelzebub die Dämonen austreibe, durch wen treiben sie denn unsere Angehörigen aus?" Ist der Unterschied zwischen Christus und seinen Gegnern wirklich so tiefgehend, als es uns zuerst scheinen mag? Wir könnten sagen, er gleiche dem zwischen Moses und den ägyptischen Zauberern, welche dieselben Schlangenkunststücke ausführten, zwischen Elias und den Baalspropheten, welche dieselbe magische Regenzeremonie übten.

An dieser Stelle aber treten wir aus dem engen Rahmen der Jesus- und Judasmythen und werden in fragmentarischer Form die allgemeineren, für die Religionswissenschaft bedeutsamen Fragen zu beantworten versuchen, die sich uns hier aufdrängen. Vor allem erscheint uns das Problem des Dualismus in den Religionen wichtig; man darf behaupten, diese Frage ist trotz vieler scharfsinniger Untersuchungen im Wesentlichen ungeklärt. Bei den primitiven Völkern, welche auf der Kulturstufe des Steinzeitalters stehen, z. B. bei den australischen Stämmen, ist der Unterschied zwischen Göttern und Dämonen noch schwer faßbar, ebenso wenig gibt es eine scharfe Grenze zwischen Geistern und Dämonen. Jevons

1) E. Böcklen, Zu der Versuchung Jesu. Zeitschrift für neutestamentarische Wissenschaft 18. 1917—1918. S. 244ff.

weist darauf hin,[1] daß „the difference between demons and spirits as contrasted with gods appears to be one of degree rather than of kind, so that demons and spirits may be, and very often are elevated to the rank of god.“ Wir selbst gebrauchen die Ausdrücke Geister und Dämonen oft als gleichberechtigt, doch werden den Dämonen fast immer böse, menschenfeindliche Absicht zugeschrieben, während man oft von „guten Geistern“ spricht. Der Begriff Dämon hat eine Bedeutungsentwicklung in malam partem durchgemacht.

Das Avestawort daeva (Dämon) entspricht dem Sanskritausdruck deva, der Gott bedeutet. Aber auch in der Frühantike läßt sich nachweisen, daß Dämonen und Götter Abspaltungen eines früher einheitlichen, mächtigen Wesens sind. Am besten läßt sich dies daraus ersehen, daß die Relikte ursprünglicher Verehrung noch fortleben, wenn diese Wesen längst zu gefürchteten Dämonen geworden sind. Ich werde hier nicht das große Gebiet des Dämonenkultes betreten, sondern nur als Illustration einige Beispiele dafür anführen, daß die Dämonen oder „bösen Götter“ einst nicht minder geehrt und angebetet wurden, als die später zur Macht und zum Kult gelangten guten Gottheiten. Set, der ägyptische Dämon des Todes, der Feind des Osiris, der griechische Typhon, war nicht immer eine teuflische Gottheit. Er wurde (als Gott des Krieges) in einer unbedeutenden westlichen Nilprovinz offiziell verehrt und sein großer Tempel stand zu Tanis. Eine alte Abbildung von Karnak aus der 18. Dynastie zeigt, wie Set den König Thotmes III. Bogen schießen lehrt. Set I., der zweite König der 19. Dynastie, trägt sogar seinen Namen als Zeichen der Verehrung. Er galt noch spät als eine gewaltige Gottheit, erst die großen Veränderungen der ägyptischen Religion haben immer mehr zur Degradierung des einst mächtigen Mörders des Osiris beigetragen. Plutarch berichtet von seiner eigenen Zeit,

1) Introduct. to the History of Religion. London. 1914. p. 173, 175.

daß die Macht des Typhon (Set) in der Anschauung der Ägypter fast ganz geschwunden ist, nur gelegentlich an bestimmten Feiertagen lassen sich die Gläubigen herbei, ihn zu beleidigen und zu beschimpfen. Die Dämonin Tiamat, die Personifikation des Chaos, galt nach der babylonischen Philosophie als Mutter der Götter und Quelle aller Dinge. Als Prototyp dualistischer Religion der Antike erscheint der iranische Glaube mit seinem Gegensatz von Ormuzd und Ahriman. Seit langem stand der Kult der Daevas oder Naturgötter gleichberechtigt neben dem der Anbeter Ahuras, als Zoroaster, einer der höchsten Priester Ahuras, die Daevas zu Dämonen degradierte und sie als repräsentativ für eine feindliche Macht, die er Angro mainyush oder Ahriman (böser Geist) nannte und die nun im Kampf mit Ahuramazda, dem guten Prinzip stand, hinstellte. Im alten Israel trugen viele Heroen den Namen des verabscheuten Baal und die wütenden Angriffe der Propheten gegen die Verehrung der Aschera und des Baal zeigen, daß die später zu „Nichtsen" herabgedrückten Götter früher in hohem Ansehen waren. In Nu. 22 erscheint der Engel des Herrn noch als Satan (Entgegenstehender) Balaams. Das Böse geht im präexilischen Judentum von Jahweh aus (Am. 36), er schafft nach Is. 45 Licht und Finsternis, macht Frieden und Krieg. Noch Lucifer ist ein gefallener Gott.

Die Einsicht in die historische Entwicklung der Religionen, wie sie uns die vergleichende Religionswissenschaft liefert, läßt uns, wenn wir die analytischen Resultate zu ihrer Ergänzung und Vertiefung heranziehen, folgende große Züge in der Entstehung der Götter- und Dämonengestalten annehmen: der Tod teurer Angehöriger führte im Seelenleben der Überlebenden zur Projektionsschöpfung der bösen Geister; diese waren die Stellvertreter der Toten, welche feindselige Gefühle gegen die Angehörigen hegen; sie sind mächtiger als die Lebenden und werden in der späteren Entwicklung zu Urbildern der Götter. In Anlehnung an diese

Vorbilder zeigen die ersten Götter vornehmlich böse und grausame Züge und das Bestreben ihrer Anbeter ging dahin, ihren Zorn zu beschwichtigen und sich durch blutige und andere Opfer vor ihrer Rachsucht zu schützen. Die Ableitung der Geister aus der Projektion der feindseligen Regungen, die aus der ambivalenten Einstellung der Trauernden nach dem Tod eines teuren Angehörigen besonders deutlich verspürt wird, läßt auch Freud annehmen, daß die bösen Geister die erstgeborenen unter den Geistern seien.[1] Die spätere Religion greift also nur auf die Schöpfung dieser Projektionsgebilde zurück, indem sie den primitiven Göttern deren wesentliche Züge zuschreibt.

An welcher Stelle dieser Entwicklung sind nun die Dämonen einzureihen? Wir haben aus den Beispielen erkannt, daß Dämonen die degradierten Götter der vorangehenden Religion darstellen, die sich nun feindlich den herrschenden Gottheiten entgegenstellen. Es ist leicht zu vermuten, welche äußere Vorgänge im Leben der Clans diese Veränderung bewirken. Es kann sich vor allem nur um Ereignisse handeln, welche die bestehende Gemeinschaft umformen: Eindrängen und Besiegung durch Fremdvölker, Unterdrückung oder Assimilierung der einheimischen Stämme werden dazu führen, den früheren Gott durch einen neuen zu ersetzen. Bestimmte Erscheinungen der seelischen Entwicklung, die uns als kulturelle Fortschritte erscheinen, werden aus diesen äußeren Ereignissen abgeleitet werden, ihnen in späterer Zeit entscheidend zu Hilfe kommen und sie vielleicht endlich völlig ersetzen können. Die einheimische Bevölkerung wird ihre alten Götter sicher nicht in kurzer Zeit durch die neuen ersetzen: sie wird auch nur zögernd, widerstrebend und allmählich die Götter der Eroberer als eigene anerkennen. Das Zusammenwirken äußeren Druckes und der

1) Freud, Totem und Tabu. S. 123.

allmählichen Verschmelzung der Sieger und Besiegten aber wird es bewirken, daß die neuen Götter, soweit sie die alten nicht assimilieren können, wie dies der Synkretismus zeigt, zu herrschenden werden und die alten in veränderte Position drängen. Das Verschmelzen der Stammesreligionen sowie der Sieg der neuen Götter wird sich auf dreierlei Arten äußern:

1. Durch Assimilierung der alten Gottheiten an die neuen in Form des Synkretismus.

2. Dadurch, daß ein Teil der früheren Götter langsam zu Heroen, Hilfsgeistern (Engel), Mittlern oder Dienern der neuen herabgedrückt werden.

3. Durch Degradierung dieser alten Götter zu Dämonen oder bösen Göttern.[1]

Es scheint mir als überaus wahrscheinlich, daß diese Formen sich als historische Entwicklungsstadien in der Religionsgeschichte werden nachweisen lassen, so daß der ursprüngliche Synkretismus später durch Unterordnung der alten Götter abgelöst wurde, und diese in späterer Zeit zu Dämonen tiefer degradiert wurden. Schließlich wird auch die Existenz dieser Dämonen und Teufel geleugnet, nachdem man lange Zeit an sie geglaubt und vielleicht noch länger ihr Dasein in Frage gestellt hat.[2]

1) Mit der obigen Hypothese stimmt Jevons (Comparative Religion. Cambridge 1913, S. 92) überein, der sagt: „When a country is succesfully invaded by a new religion, the old gods are not immediately dismissed from being. Their existence is still recognised by the new religion, but their position is altered. For those of them, who are rooted too deeply in the affections of the people, to be dethroned entirely, some position in the new religion is found by „accomodation", while the rest continues to be recognised as exist, but are treated as false gods, evil spirits and devils."

2) Die obige Darstellung der Psychogenese des Teufels- und Dämonenglaubens kann als Ergänzung der Deutung angesehen werden, die E. Jones in seinem wertvollen Buche „Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens" (Wien und Leipzig 1912) gegeben

Unser Interesse aber gilt der anderen Seite der Frage: welche seelischen Momente haben die Entwicklung ehemaliger Götter zu Dämonen bewirkt und auf welchen psychischen Wegen kam sie zustande? Wir haben Grund anzunehmen, daß der Clangott der Urzeit die Züge eines grausamen und brutalen Häuptlings zeigt, wie die Primitiven sich ihn in Erinnerung an einen Toten und in Anlehnung an den Charakter realer Vorbilder vorstellen. Die Ambivalenz der Gefühlsregungen, die zur Schöpfung der Religion überhaupt führte, hat, wie wir wissen, niemals in der Geschichte der Religionen ihre Wirksamkeit verleugnet: mit dem wachsenden Schuldbewußtsein und der reaktiv verstärkten Vatersehnsucht sowie mit dem Bedürfnis nach Aussöhnung wuchs die Bedeutung des Vater-Gottes immer mehr, kulturelle Veränderungen veränderten auch sein Bild und milderten seine Züge. Die Ambivalenz aber fand ihre partielle Lösung, indem man die menschenfreundlichen und geliebten Züge des Vaters dem Gott, die härteren und feindseligeren einem Dämon zuschrieb. An die Stelle der zwiespältigen, zwischen Liebe und Haß, Zärtlichkeit und Abneigung schwankenden Gefühlslage waren zwei Gestalten getreten, denen nun die gesonderten Regungen zuflossen. Im weiteren Verlaufe kehrte sich der Dämon feindselig gegen Gott: auch hier ein Bild der seelischen Vorgänge bei den Primitiven, da die projizierten feindlichen Regungen des Sohnes sich immer stärker erwiesen, als die zärtlichen und der Sohnestrotz in den Religionen den Sieg behielt. Wir sehen, daß die Schöpfung der Dämonen ein Stück Entwicklung, eben das der bösen Geister, auf einem höheren kulturellen Niveau wiederholt.

Der Vorgang der Veränderung einer ursprünglich einheitlichen Gottheit durch Spaltung in zwei getrennte, einander oft

hat. Außer den dort zitierten Büchern von Roskott, Jacob, Graf, Convay, etc. vgl. Paul Carus, The History of the Devil and the Idea of the Evil. Chicago 1900.

feindliche Götter läßt sich mit bestimmten psychischen Prozessen beim Individuum gut in Übereinstimmung bringen. Die Anteile der ambivalenten Gefühlseinstellung gegen eine Person können beim Kinde lange Zeit nebeneinander bestehen, ohne daß die eine Regung die andere ausschaltet. Wir würden sagen, Liebe und Haß seien tolerant gegeneinander. Im Konfliktfalle ist es möglich, daß das Kind ein Ersatzobjekt, das die Züge des ursprünglichen trägt, wählt, dem nun die eine der ambivalenten Strömungen zufließt. Liebe und Haß, Hoffnung auf Schutz, sowie Unheilserwartung empfand aber der Primitive, der dem Kinde so nahe steht, in gleicher Art gegenüber seinen Göttern, erst spät kam es wieder unter der Einwirkung kultureller Fortschritte zum Konflikt: die beiden Gefühle waren unduldsamer gegeneinander geworden. Die mit dem sozialen und kulturellen Niveau der Zeit unvereinbaren Züge der primitiven Gottesvorstellung wurden nun dem Ersatzobjekt, dem Teufel oder Dämon, zugeschrieben. Ihm floß nun auch der Haß zu. Der Dämon ist so zum andern Ich der Gottheit geworden, zu einer Art Ergänzung, die sein früheres, primitiveres Wesen umschließt; das alte Objekt lebt in dieser erniedrigten Form weiter. Hätte der Kult der ursprünglichen Götter wilden orgiastischen und blutigen Charakter gehabt, so war er allmählich dem Dienste relativ milderer Gottheiten gewichen und die Dämonenfurcht war nun das Überbleibsel der alten Entwicklung. Wir können so die Linie der religiösen Entwicklung bestimmen, wenn wir die bösen Geister (Dämonen der Urzeit) als Vorbilder der späteren Gottheiten charakterisieren. Diese den Menschen unfreundlichen und neidischen Gottheiten erfuhren Milderungen und Abschwächungen ihrer ursprünglichen Züge durch die kulturellen Veränderungen, ihre roheren und wilderen wurden auf Dämonen überwälzt. Gottheiten und Dämonen erscheinen so als einander ergänzende Gestalten, wobei die Degradierung alter, unbrauchbar gewordener Gottheiten die

Projektion feindseliger Regungen auf die Außenwelt — eine der großartigsten Leistungen des Urmenschen — wiederholt. Der Dämonenkult späterer Zeit bildet dann die Wiederkehr jener abergläubischen Maßregel, die der Mensch vor vielen Jahrhunderttausenden gegen die Feindseligkeit der zu Dämonen gewordenen Toten ergriff. Auch in den Funktionen des zum Dämon gewordenen Gottes zeigt sich die Wiederkehr jener Mechanismen der unbewußten Projektion: nicht die Feindseligkeit der Gläubigen hat sich gegen den früheren Gott gekehrt, sondern der frühere Gott ist zum feindseligen, rachgierigen und heidnischen geworden, der die Menschen quält.

Wir erkennen leicht, daß der spätere Gott nun auch den Feindseligkeiten des früheren, zum Dämon verwandelten ausgesetzt ist; in der überirdischen Welt spiegelt sich das Seelenleben der Menschen wieder. Der neue Gott ist ja ein Sohnesrepräsentant; der frühere wird nun zum Vatergott, der den erfolgreichen jüngeren Rivalen verfolgt, wie Judas Christus.[1] Wir meinen auf diesem Wege zum Verständnis des Ursprungs des Dualismus vorgedrungen zu sein: der erste Gott war wahrscheinlich ein Sohnesgott, den der Brüderclan aus der Deifizierung seines toten Führers gewann; ihm aber erstand ein Rivale aus dem unbewußten Schuldbewußtsein und der Feindseligkeit der Menge, der Dämon. Dieser trug die Züge des Stammesgottes wie ein Ebenbild, aber übernahm auch diejenigen, welche der Stamm lieber an ihm vermißt hätte, grausame und

1) So stellt der Dämon eigentlich in seiner Verfolgung Gottes eine Umkehrung des Ankämpfens Gottes gegen den dämonischen früheren Gott dar. Der Dämon ist also der Revenant des gestürzten früheren Gottes; Mephisto sagt von sich, er sei

> „ein Teil des Teils, der anfangs alles war,
> Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar,
> Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
> Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht.“

haßerfüllte und wurde so zum Gegenbild Gottes. Der Mörder, der zum Heiland geworden war, erscheint als Mörder im Dämon abgelehnt, und in jener Gestalt, die das Schuldbewußtsein und die Feindseligkeit des Stammes forderte. Das Wiederaufleben dieser alten Gefühle aber ist durch die Erinnerung, die auf den alten grausamen und wilden Vater der Urhorde, dessen Vertreter der Sohn und Führer des Stammes geworden war, zurückgreift, im Tiefsten beeinflußt: ihm galten ja zuerst jene starken Affekte. Waren so die Gefühle der Verehrung und der Zärtlichkeit dem zum Gott gewordenen Sohne zugeflossen, hinter dem die Gestalt des geliebten und bewunderten Vaters stand, so verschmolzen die ewige Feindseligkeit und das Schuldbewußtsein gegen den Sohn mit denselben Gefühlen gegen den gehaßten Vater, dem sie einst galten. Der Dämon zeigt nun dieses Janusgesicht: er ist der Vater, der sich rächt, und der Sohn, dessen Verbrechen erkannt wird und das Strafe fordert. Die Spaltung zwischen Gott und dem Dämon oder dem Teufel entspricht als eine spätere Erscheinung einer ursprünglich einzigen und ungeteilten Gestalt, etwa der zwischen der jungfräulichen Göttin und der Liebesgöttin, die als große Buhlerin gekennzeichnet wurde. Hier wie dort hat sich die starke Ambivalenz der Gefühlsregungen gegenüber einer einzigen einheitlichen Gestalt in gesonderte Strömungen gegen zwei Prinzipien aufgelöst. Maria und Kybele werden also in Gott und Teufel ihre Analogieen haben; der Nonne und der Hexe, die als irdische Vertreterinnen der ursprünglichen einheitlichen weiblichen Gottheit erschienen, entsprechen der Heilige und der Sünder. Erhebung und Erniedrigung am Mutteridol und am ersten irdischen heterosexuellen Liebesobjekt haben ihre analogen psychischen Vorgänge am Vaterideal, dem homosexuellen Objekt.[1] Es ist wahr

1) Kürzlich hat Fritz Mauthner („Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande". I. Band. 1920. S. 373 ff.) dieses eigenartige Wechselverhältnis

scheinlich, daß bestimmte kulturelle Veränderungen nicht spurlos an der Auffassung einer ursprünglichen Muttergöttin vorübergegangen sind. Wir gelangen auf diesem Wege wieder zu gewissen Modifikationen der menschlichen Einstellung zur Erde als dem naturgegebenen Vorbild der primitiven Muttergottheit. Wir glauben annehmen zu dürfen, daß katastrophale erdgeschichtliche Vorgänge es bewirkten, daß die Menschen ihre Einstellung zur Mutter-Gottheit geändert haben. Vor allem müssen die Eiszeiten mit ihren Tier- und Menschenwelt tief erschütternden Konsequenzen diese Affektumkehr vorbereitet haben. Diese Katastrophe aber ergriff die ganze Menschheit und veränderte ihre Stellung zur Erde, die ihre Gaben nun verringert hatte und karg geworden war.

Gott und Teufel erweisen sich nicht nur dadurch als Ergänzungen und komplementäre Gestalten, daß die Teufelsmesse, der Teufelssabbath und die Teufelsverehrung genau dieselben Riten zeigen wie der Gottesdienst, sondern auch durch den Kampf, den sie um die Herrschaft führen; immer wieder wird Gott in seinem Werke vom Teufel gestört, der ja ein Stück des verdrängten Ich repräsentiert.

Wir wollen uns nicht verhehlen, daß andere wichtige Faktoren in der Genese des Dualismus eine bedeutsame Rolle spielen, glauben aber, daß die hier hervorgehobenen vielleicht geeignet sind, den entscheidenden Schritt zur Erklärung des Dualismus in den

---

zwischen Gott und Gegengott, Marienkult und Hexenfurcht gut dargestellt: „Da berührten sich in der Mönchphantasie die Extreme: dem einen, dem optimistischen Schwärmer, idealisierte sich die einzige reine Jungfrau zum Gotte, dem anderen, dem pessimistischen Feigling, verfinsterte sich jedes Weib, das ihn schreckte, zur Hexe, zur Buhlschwester und Priesterin des Teufels. Ohne diese heimliche Erotik wäre es sicherlich nicht zu der Erfindung der Hexen gekommen.“ (S. 397).

Religionen vorzubereiten.[1] Wir haben erkannt, daß der Dualismus an der Wurzel der Schöpfung der Religion haftet: dem Sohnesgott ersteht im Vatergott, dessen Ermordung in Wahrheit unmöglich ist, ein unversöhnlicher Gegner wie Banquos Geist drohend und beängstigend vor Macbeth auftaucht. Der von der neuen Gottheit gestürzte alte Gott wird zum Dämon und zum Doppelgänger des neuen; er ist ein ewiges Zeichen der besiegten und doch nie völlig überwundenen Vorzeit. Es gäbe keinen Gott, wenn der Teufel nicht existierte, so wie es keinen Sohn ohne Vater gibt. Dieser Vergleich trifft umso eher zu, wenn wir uns daran erinnern, daß die Schöpfung des Dämons oder Teufels ein Zurückgreifen auf ein früheres Stadium der Entwicklung der Gottesvorstellung bedeutet. Der Teufel trägt ja alle Züge des Gottes von früher, des Vatergottes. Es ist eine heuchlerische Umkehrung der wirklichen Verhältnisse, wenn man ihn den „Affen Gottes" genannt hat.[2]

Kehren wir noch einmal zur Darstellung der skizzierten Entwicklung zurück, um unsere Resultate zu überschauen. Der

1) Aus obiger Darstellung ist leicht ersichtlich, wie die historischen Ereignisse im Leben des Stammes oder Clans und die psychologische Entwicklung einander als wirkende Faktoren unterstützen. Der psychischen Spaltung, wie sie durch kulturelle Fortschritte, durch den Konflikt zwischen Fixierung am Alten und Neigung zum Neuen bewirkt wird, entspricht soziologisch die Spaltung der Gemeinschaft, da sich diese aus dem fremden und dem eigenen Volke zusammensetzt. Die Götter des eigenen Volkes aber werden gewöhnlich unter diesen Bedingungen allmählich zu Dämonen.

2) Von der Bedeutung der Satanologie im Mittelalter können wir uns sicher keine richtige Vorstellung machen. Der Teufels- und Hexenglaube war gerade so ein wichtiger Bestandteil der Theologie wie ein anderes Stück des Katechismus. Man konnte ebenso verbrannt und gefoltert werden, weil man nicht an den Teufel glaubte, wie wegen Atheismus und die Kodifizierung und Dogmatisierung der „Teufels"religion hat gewiß den religiösen Eifer und den Scharfsinn einiger Jahrhunderte ebenso beschäftigt, wie die analogen Prozesse der katholischen und protestantischen Glaubenslehre, die sich auf Gott bezogen.

Ausgangspunkt der sozialen Veränderung der Religion ist durch das Eindringen fremder Völker und ihrer Götter gegeben. Der als Synkretismus bezeichnete Verschmelzungsprozeß der Gottesgestalten verschiedener Völker und Stämme wird der seelischen Situation verglichen werden können, worin der Gegensatz in der Ambivalenz der Gefühlsregungen noch nicht als solcher empfunden und ein kurzlebiger Versöhnungsversuch gemacht wird. In der Austragung des Ambivalenzkonfliktes gibt es nun ein Stadium, in welchem die eine der beiden gegensätzlichen Regungen, z. B. die Liebe bereits im Bewußtsein das Übergewicht errungen hat, die andere verdrängte aber dazu dienen muß, diesen Sieg zu sichern, indem ihre Intensität zur reaktiven Steigerung der herrschenden Strömung verwendet wird. Diesem Stadium darf man in der Religionsentwicklung die Schöpfung der Engel und Hilfsgeister vergleichen: die alten Götter sind durch neue ersetzt, aber sie sind nicht ausgeschaltet; sie sind nur in die Verdrängung, ins „Exil" gegangen.[1] Sie werden im Gegenteil zu Dienern der neuen Gewalthaber, zu Mittlern und Helfern und sollen ihre junge Herrschaft sichern.[2] Die neue Würde der Götter ist gegen die Angriffe der alten, unterdrückten Mächte nicht gefeit: die Titanen wollen den Olymp stürmen; erst der Aufruhr der Engel stürzt diese vom Himmel herab. Erst nach längerer Zeit werden die siegreichen neuen Götter es wagen, die erniedrigten alten in dieser Art noch tiefer zu demütigen.

---

1) Heine, „Die Götter im Exil".

2) Die Stellung der Engel und Hilfsgeister als ursprünglicher Götter erweist sich nicht nur darin, daß sie für die herrschenden Gottheiten stellvertretend handeln, sondern auch in einzelnen Zügen, in denen noch Spuren der ehemaligen Rivalität sichtbar werden. Im Passahgottesdienst der Juden z. B. wird von Gott berichtet, wie er die Kinder Israels aus Ägypten erlöst und wie er die Erstgeborenen der Ägypter geschlagen habe. Emphatisch verkündet Gott: „Ich und nicht ein Engel. Ich und nicht ein Seraph. Ich und nicht ein Bote."

Der entscheidende Kampf der zwei Gewalten, der neuen und der alten, das erneute Ringen um die Herrschaft ist durch die Schöpfung der Dämonen charakterisiert. Der Dämon oder der Teufel ist demnach der Gott einer versunkenen Vorzeit, der sich gegen den herrschenden Gott empört. In diesem Kampfe tritt das ambivalente Schwanken zwischen Liebe und Haß gegenüber dem alten und dem neuen Glauben in Erscheinung.

Mit der Überwindung der alten Religion löst sich auch die Unheimlichkeit des Teufels und des Dämons sowie die Angst vor ihm, die Jahrhunderte beherrschte, und an Stelle der Angst tritt allmählich das Gefühl der Überlegenheit und Verachtung, das sogar in dem früher Gefürchteten die lächerliche Gestalt sehen läßt. Die Realität des Dämons wird noch nicht verneint. Freilich verrät sich in der brutalen und forcierten Verhöhnung noch ein Stück seelischer Fixierung, welches das unterirdische Fortleben der Gefühle der Angst und der Unheimlichkeit anzeigt.[1] Das letzte Stück der Entwicklung wird durch die wirkliche Überwindung der Religion dargestellt. Wir würden sagen, mit der psychischen Bewältigung der alten Religion sei die der neuen gegeben; wer den Teufel wirklich abschafft, kann an Gott nicht mehr glauben, denn die beiden Gestalten sind nur die einander ergänzenden Teile eines früher einheitlichen Ganzen (Man hat mit Recht gesagt, der Anarchist sei kaum minder seelisch an den Herrscher gebunden als der Monarchist). Es ist anzunehmen, daß erst in diesem Endstadium die Lösung von der Religion eintritt, wenn das Objekt und seine libidinöse Besetzung aufgegeben wird.

Aus der Einsicht in dieses Stück Entwicklung ergibt sich ein für die Religionspsychologie sowie für die Religionsgeschichte

1) Es soll nur kurz darauf hingewiesen werden, daß die Einstellung der Menschen zu den Gläubigen anderer Religionen, aus denen sich ihre eigene entwickelt hat, eine ähnliche Entwicklung zeigt.

gleich wichtiges heuristisches Prinzip: will man die Götter und die Religion der Vorzeit eines Volkes kennen lernen, darf man sie nicht in seinem höheren Pantheon studieren, sondern im Bereich seiner Engel, Hilfsgeister, Teufel und Dämonen.[1]

Wir meinen aber, es seien aus der analytischen Einsicht der ursprünglichen Identität von Gott und Dämon mit Hilfe der Analyse noch weitere bedeutsamere Folgerungen zu ziehen: die uralte Frage nach der Herkunft des Bösen, die so viele religiöse und philosophische Geister beschäftigt hat, rückt ihrer Lösung näher. Sie wird durch die Psychogenese des Dämonenglaubens als einer späteren Abspaltung Gottes erklärlich. Die primitiven Völker sehen in Tod, Krankheit, Seuchen und Hungersnot Schädigungen, die der wegen einer Verfehlung der Gemeinschaft ergrimmte Gott über sie verhängt hat. Von ihm geht das Übel aus. Conway[2] bemerkt mit Recht: „Die Juden hatten ursprünglich keinen Teufel, ebensowenig wie irgend ein anderes Volk und dies aus dem offensichtlichen Grunde, weil ihr sogenannter Gott zu jedem moralischen Übel für fähig galt, für das ein Urheber gefunden werden sollte." Es stimmt mit unseren Resultaten überein, wenn Gener von Jahweh[3] behauptet:

1) Als wichtige Ergänzung des obigen Satzes muß der Hinweis auf die „falschen Götter" und die bekämpften Gottheiten der Nachbarstämme sowie die als Götzen verworfenen Wesen gelten. Als Beispiel seien die von den israelitischen Propheten ingrimmig bekämpften Gottheiten der Babylonier, Phönizier, Kananäer u. s. w. genannt. Es ist nicht einzusehen, wozu es eines so strengen Verbotes bedurfte, wenn keine intensive Neigung zur Verehrung dieser Gottheiten beim Volke bestand: das Toben der Propheten gegen diese „Nichtse" wäre sinnlos, wenn sie für das Seelenleben der Israeliten bedeutungslos gewesen wären. Das historische Verhältnis von fremden und eigenen Gottheiten, das die Heranziehung der fremden Götter an dieser Stelle rechtfertigt, ist im letzten Teile dieser Untersuchung behandelt.

2) Conway, Demonology and Devil-lore. 1879, Vol. II. p. 59 zitiert nach Jones, Der Alptraum etc. S. 73.

3) Gener, La mort et le diable, zitiert nach Jones, S. 73.

„Il est dieu et diable à la fois: mais plus fréquemment il est diable.“ Es ist bemerkenswert, daß die Bibel als den Urheber desselben Ereignisses in einer älteren Stelle Jahweh, in der jüngeren Satan bezeichnet. In 2. Sam. XXIV, 1 wird erzählt, daß die Volkszählung des Königs David von dem erzürnten Gott veranlaßt wurde, in 1. Chron. XXI, 1 reizt Satan David, die Kinder Israels zu zählen. Carus[1] weist darauf hin, daß „all acts of punishment, revenge and temptation are performed by Jahweh himself or by his angel at his direct command. So the temptation of Abraham, the slaughter of the first born in Egypt, the brimstone and fire rained upon Sodom and Gomorrha, the evil spirit, which came upon Saul, the pestilence to punish David — all these things are expressly said to have come from God.“ Im Buche Hiob erscheint Satan ähnlich wie in Goethes Faust als dienender Geist Gottes, dessen Werk es ist, die Menschen zu versuchen und zu bestrafen, in unserem Sinne also als ein herabgesunkener Gott der Vorzeit. Die Schlange als Verführerin, die der Theologie als Teufel erscheint, ist in meiner früher zitierten vorbereiteten Arbeit über die Erbsünde als alter totemistischer Gott nachgewiesen worden, der bei vielen semitischen Völkern verehrt wurde. Hat die Schlange die Menschen zur Sünde verleitet, so war es der Gott der Vorzeit, dessen Gebot sie folgten. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß auch im Problem der Herkunft des Bösen die Allmacht Gottes nicht eingeschränkt werden darf.[2] „Deo solo gratia“ stand auf dem Schwerte, das die Henker der Inquisition verwendeten, um die Ketzer in radikaler Art von den Heilswahrheiten der christlichen Kirche zu überzeugen. Es ist

1) Carus, The History of the Devil and the Idea of Evil. S. 71.

2) Schon Bayle kommt nach eingehender Betrachtung der Anschauungen der Calvinisten, Thomisten, Jansenisten und Molinisten zu dem Schlusse, keine christliche Lehre könne leugnen, daß Gott das Übel und Elend der Menschen gewollt habe.

auch leicht verständlich, wie sich mit dem Begriff des Bösen der der verpönten Triebregungen verband. Die primitiven Religionen boten die Möglichkeit, diese unterdrückten Regungen in periodischen Durchbrüchen zu befriedigen: das totemistische Opfer, wie das Fressen des rohen Fleisches wiederholte das kannibalische Verzehren des Urvaters, die sexuellen Orgien der antiken westasiatischen Religionen hoben sexuelle Beschränkungen auf; jedes Fest ist nach Freud[1] „ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbots". Das Ritual der primitiven Religionen bringt in viel krasserer Form das Verdrängte wieder, als die späteren Kulte dies gestatten. Der säkulare Verdrängungsfortschritt wird sich nun darin äußern, daß die erlaubten, ursprünglich gebotenen Durchbrüche schon als unstatthaft und später als verboten und teuflisch angesehen werden. In diesem Sinne kann der Teufel als Personifikation des verdrängten unbewußten Trieblebens aufgefaßt werden.[2]

Die innigsten Beziehungen verbinden das Problem von Gut und Böse mit der Frage der Vorstellungen von Himmel und Hölle. Es kann in dieser andern Zielen zustrebenden Abhandlung nicht die seelische Entwicklung dieser Vorstellungen verfolgt werden; es sei nur bemerkt, daß die kulturelle Entwicklung, welche eine Steigerung der Triebverdrängungen und infolgedessen erhöhte soziale Angst mit sich bringt, den Zustand nach dem Tode im Glauben der Völker immer trostloser und düsterer gestaltet. Die primitive, überall nachweisbare Vorstellung, der zufolge der Tote sein früheres Leben fortsetzt, erfährt ähnlich wie die Gottesvorstellung allmählich eine Auseinanderlegung, die der ihr anhaftenden Ambivalenz entspricht. Paradies und Hölle sind demnach ursprünglich

1) Totem und Tabu. S. 188.

2) Freud, Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 2. Folge 1909. S. 136.

identisch. Das Wort Hölle (ahd. hella) bezeichnet nach Grimm[1] ursprünglich die Person und den Wohnsitz der Todesgöttin (Hel) und zwar mit Vorwiegen der örtlichen Bedeutung, genau wie griech. Hades. Es wird allgemein angenommen, daß in ihm dieselbe Wurzel wie im Verbum hehlen stecke. Gehenna, die hebräische Bezeichnung, für Hölle, ist aus Ge-Hinnom, einem Tal bei Jerusalem, wo Moloch verehrt wurde, abgeleitet. Wir wissen, daß aus dem ursprünglichen Schattenreich der Ort körperlicher und seelischer Qualen wurde. Diese Entwicklung kann nicht unabhängig von den Veränderungen der Anschauungen über den Tod vor sich gegangen sein: ihr parallel lief die Umwandlung der Todespersonifikation von der Form eines schönen Jünglings, wie ihn die Antike als Bruder des Schlafs darstellte, in die eines Skelettes, das der Tote selbst war. Der Hinweis auf die Mechanismen des unbewußten Seelenlebens gestattet uns, die Entwicklung der Vorstellung der Hölle in dem Satze darzustellen: die Hölle ist der durch Affektverwandlung verwandelte, später verpönte Himmel einer vorausgegangenen Zeit. Die Umkehrung der Affektvorzeichen, die Verwandlung der Lust in Unlust wird hier durch kulturelle Veränderungen bewirkt, die einst erwünschte Genüsse in verbotene und schließlich in Strafen verkehrt. Die ursprüngliche Identität der Himmels- und Höllenvorstellung ist längst dem Bewußtsein der Menschen entzogen und nur selten wird ein witziger Freigeist wie etwa Shaw (in 'Man and Superman') es wagen, den primären „himmlischen" Charakter der Hölle als eines kosmischen Vergnügungsetablissements in übertreibender Darstellung ans Tageslicht der frommen christlichen Welt zu ziehen; diese Umkehrung erscheint z. B. auch in Offenbachs „Orphée aux enfers". Der Zug, daß in vielen Mythen, wie gerade in dem von Orpheus, der Heros in die Unterwelt steigen muß, um die Geliebte

1) Grimm, Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1878. IV. 2. S. 1745.

wieder zu erhalten, spricht dafür, daß die Unterwelt ursprünglich diese Geliebte selbst ist (Mutter Erde). Das Wort Hölle ist, wie bereits erwähnt wurde, aus der Bezeichnung der Göttin Hel abgeleitet. Das Hinabsteigen zur Hölle würde so eine inzestuöse Vereinigung mit der Mutter bedeuten. Es scheint mir mit der steigernden Schwere des Inzestverbotes in Verbindung zu stehen, wenn auf solche Art die heimlichste Vorstellung, die des Leibes und der Vagina der Mutter, sich in die unheimlichste, die Hölle, verkehrte (Über das Unheimliche der Mutterleibsphantasie vgl. Freud, Das Unheimliche. Imago V. Jg. 1920). Es muß übrigens bemerkt werden, daß die Himmelsvorstellung, die andere Seite der Phantasie des Fortlebens nach dem Tode, den Zustand im Mutterleib in Idealisierung wiederbringt. Zur Deutung der Hölle als einer symbolischen Vertretung der Vagina will ich nur noch darauf hinweisen, daß das Wort Hölle nach Grimm (Deutsches Wörterbuch. S. 1747 ff.) auch als Bezeichnung eines engen, heißen Raumes gebraucht wurde. So erscheint Hölle häufig als Ortsname für eine enge, wilde Gegend. In manchen deutschen Ländern bezeichnet Hölle den engen Raum zwischen dem Ofen und der Wand. Enge und Hitze sind dem Zustand des Embryos im Unterleib ebenso wie dem des Toten in der Hölle eigentümlich.[1]

Einige von der Psychoanalyse erörterte Probleme erscheinen durch unsere Resultate von einer anderen Seite und ihre Lösungen, die in Freuds „Totem und Tabu" enthalten sind, erfahren durch sie eine mehr oder minder tiefgehende Modifikation. Die vielerörterte Frage der seelischen Voraussetzungen der Magie z. B. ist in Freuds Werk durch den Vergleich mit dem infantilen und neurotischen Glauben an die „Allmacht der Gedanken" gelöst worden. Die Magie ist nach Freud ursprünglicher als die

1) In einer Novelle Boccaccios wird von einem Geistlichen die Vagina als Hölle und der in sie eindringende Penis als Teufel bezeichnet.

Zauberei, sie zeigt am unvermengtesten die primitive Absicht, den realen Dingen die Gesetze des Seelenlebens aufzuzwingen. Die Voraussetzungen der Magie sind also ursprünglicher und älter als die Geisterlehre des Animismus. Die magische Praktik kann auch Geister zu Objekten nehmen, ist aber nicht auf sie beschränkt. Es scheint mir nun, als würde eine andere Voraussetzung für die Entstehung der Magie unerläßlich sein: das großartige Zutrauen in die Wunschkraft der eigenen Vorstellungen ist unmöglich, ohne daß die Außenwelt wie ein Stück Ich behandelt wird. Wir würden sagen, die Schöpfung der Magie bezeichne eben den Beginn einer seelischen Trennung von Ich und Außenwelt, da sie die Entwicklung der Dinge durch das Vorbild, das der Mensch ihr liefert, beeinflussen will. Da aber diese Beeinflussung nach dem narzißtischen Vorbild des Menschen vor sich geht, ist es gewiß, daß die Besetzung der Außenwelt nach dem narzißtischen Typ erfolgt ist; sie geschieht im Zeichen einer narzißtischen Projektion. Als das primitivste Stadium einer solchen narzißtischen Weltauffassung muß die dem Animismus vorangehende Phase, der Animatismus (Anschauung von der allgemeinen Belebtheit) nach R. R. Maretts Namengebung angesehen werden. Ist Magie nun die auf dem Glauben an die „Allmacht der Gedanken" beruhende Praktik, so wäre ein erstes Stadium der Magie vorauszusetzen, in dem die Wunschkraft des Primitiven sich schon erprobt, aber diese Proben am eigenen Ich stattfinden, das zugleich die Außenwelt einschließt. Dieses Anfangsstadium wäre also dadurch gekennzeichnet, daß die gewünschten Veränderungen am Ich durchgeführt wurden; der Urmensch glaubte, die ausgeführten oder später nur angedeuteten Veränderungen würden den Lauf der Dinge regulieren. Der Wilde wird also z. B., statt den Regen durch Wasserausgießen auf magische Art erzwingen zu wollen, uriniert haben; die großartige narzißtische Überschätzung

des Ichs und seiner Funktionen, in diesem Falle der exkretorischen, bildete den Keim für den Glauben, der der Magie zu Grunde liegt und sich später auf die Wirkung anderen Tuns, das sich vom eigenen Körper mehr und mehr entfernte, erstreckt hat. In diesem Stadium, in dem die Scheidung zwischen Ich und Du, Subjekt und Außenwelt noch nicht völlig durchgeführt worden war, wird sich der Zorn gegen einen Andern, der entfernt oder dessen Bedrohung gefährlich oder verboten war, gegen das eigene Ich kehren und sich am eigenen Körper austoben.[1] Damals wurde die Störung von außen noch durch gegen das Ich gerichtete Impulse zu beseitigen versucht; erst später trat an dessen Stelle jene Art der Magie, die sich umständlicher, aber noch immer im Ichbeispiel wurzelnder Mittel bedient, um die Außenwelt zu verändern. Ich würde dieses Anfangsstadium als das der reflexiven Magie bezeichnen, aus der sich auf kürzesten Wegen die imitative Magie entwickeln konnte. Mit der schärfer werdenden Unterscheidung von Ich und Außenwelt war der Primitive dazu gedrängt, die motorische Aktion, die sich früher im Ich vollzog, nach außen zu verlegen. Diese Annahme einer reflexiven Magie als Vorstufe der imitativen entspricht sowohl der von uns angenommenen Anfangsphase des Ambivalenzkonfliktes als auch dem vielleicht primären Charakter des Masochismus. Sie setzt voraus, daß der Projektion der eigenen aggressiven Regungen, wie sie sich später in der Schöpfung der Dämonen zeigte, ein primitiver Versuch vorausging, der Ambivalenzspannung sozusagen in eigener Regie Herr zu werden.

---

1) Als Beispiel solcher gegen das Ich gerichteter Impulse, die an Stelle der verhinderten Aggression gegen andere trat, sei die Geste des Michelangeloschen Moses, der sich beim Anblick der Götzenanbetung der Israeliten am eigenen Bart reißt, erwähnt (Vgl. den anonymen Aufsatz „Der Moses des Michelangelo". Imago III, Jahrg. 1914).

Aus unserer Auffassung der historischen und psychologischen Entstehung des Dualismus in den Religionen ergibt sich von selbst eine Folgerung, welche den Wechsel der Kulte erklärt. Der alte Kult, der einst vom ganzen Clan geübt wurde, wurde allmählich unter der kombinierten Wirkung äußerer (fremde Eroberer etc.) und innerer Momente (Verdrängungsfortschritte) in einen engeren Kreis gedrängt, abgespaltet, soweit er sich nicht dem neuen, ihm ganz ähnlichen assimilierte, der alte Gott des Clans wurde unter der gleichen Voraussetzung zum Privatgott; an seine Stelle treten im Leben des Clans oder Stammes neue Gottheiten. Der Unterschied zwischen den neuen Göttern der Gemeinschaft und den älteren, zurückgedrängten liegt dann nicht in den äußern Akten der Verehrung und der Riten — die waren im Wesentlichen dieselben — auch nicht in der Natur dieser Götter selbst, die nicht sehr verschieden von einander waren, sondern in dem Gegensatz der Interessen des Einzelnen oder der einzelnen Familien zu denen des Clans. Der alte Gott hatte nun allmählich das Interesse des Einzelnen, der neue das der Gesamtheit zu vertreten. Dieser Gegensatz wird besonders durch ein Moment bedingt: die libidinöse Bindung zwischen den Clangenossen und die an den Gott der Vorzeit hatte nachgelassen. Der Interessenunterschied zeigt sich dann darin, daß der Stammeszauber immer im Namen des herrschenden Gottes, der individuelle d. h. also der den Interessen des Einzelnen dienende Zauber in dem des älteren, überwundenen, verpönten und degradierten Gottes (des Dämons oder Teufels) stattfindet.[1]

1) Saul, der selbst die größten Anstrengungen zur Unterdrückung des eingewurzelten Zauberwesens in Israel gemacht hatte (1. Sam. XXVIII. 9), wandte sich in persönlicher Not an die Hexe von Endor.

Jevons hat den Unterschied zwischen dem „legitimen" und „illegitimen" Ritual scharf hervorgehoben (Introduction to the History of Religion. 3. p. 175): „The method by which the negro of Western Africa obtains a

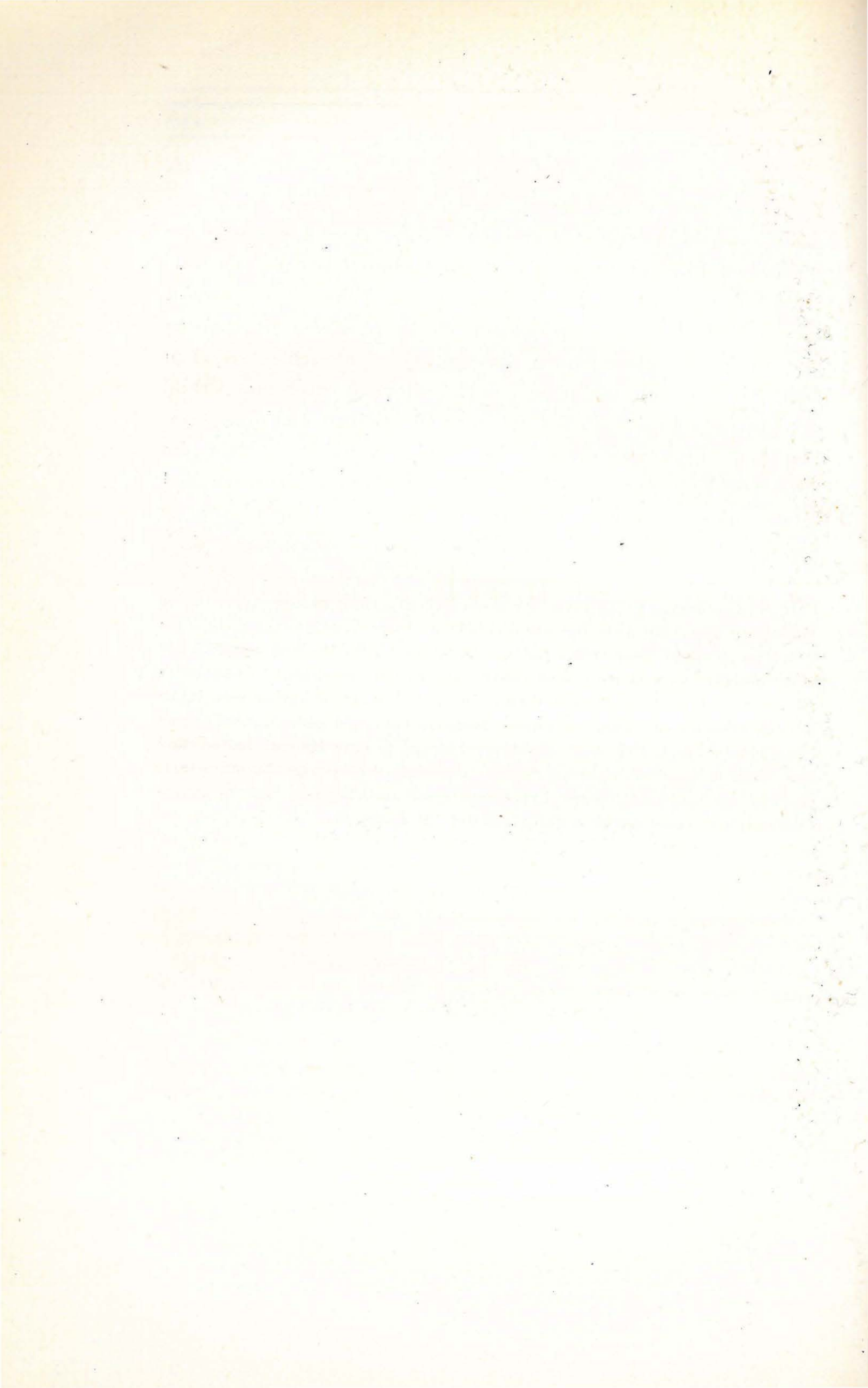
Die Differenzierung der Völker, das Übergehen homogener in heterogene Massen mit allen damit verbundenen Veränderungen erklärt es auch, daß die Gottheiten fremder Völker zu Dämonen wurden. Diese Differenzierung selbst ist vermutlich die Wirkung von Verschiedenheiten im Tempo der kulturellen Entwicklung, die von äußeren und inneren Momenten bedingt wird. Die Götter des eigenen Stammes waren einst dieselben wie die der Nachbarvölker und ihre späteren Differenzen sind solche, die sich aus den Kulturfortschritten, beziehungsweise den Verdrängungsfortschritten des eigenen Stammes ergeben haben.[1] Erst in der Nachwirkung dieser Differenzierungen wird der Gott des Nachbarstammes zum Dämon; es ist, als wollten sich die Mitglieder des eigenen Stammes nicht erinnern, daß sie früher dem Nachbarvolke gleich waren und ihr Gott derselbe wie der fremde war. So wurde z. B. Beelzebub, der Gott der Phönizier, zu einer Bezeichnung für Satan.

suchman (a tutelary deity of an individual) is an exact copy of the legitimate ritual, by which a family obtains a family god .... All over the world these private cults are modelled on, derived from and later than the established worship of gods of the community. The difference between the private cult of one of these outlying unattached spirits and the public worship of the communitys god does not lie in the external acts and rites, for these are the same in both cases, or as nearly the same as the imitator can make them .... The difference lies first in the division, which this species of private enterprise implies and encourages between the interests of the individual essential of the existence of the society and when the unstable equilibrium of the small community requires the devotion of every member to prevent it from falling.“ Ähnliche Ansichten hat Jevons über die Entwicklung der Magie geäußert (The Idea of God in early Religions. Cambridge 1910. p. 9.), die gerade durch den Gegensatz von Privatinteressen und solchen der Gemeinschaft allmählich verpönt wurde.

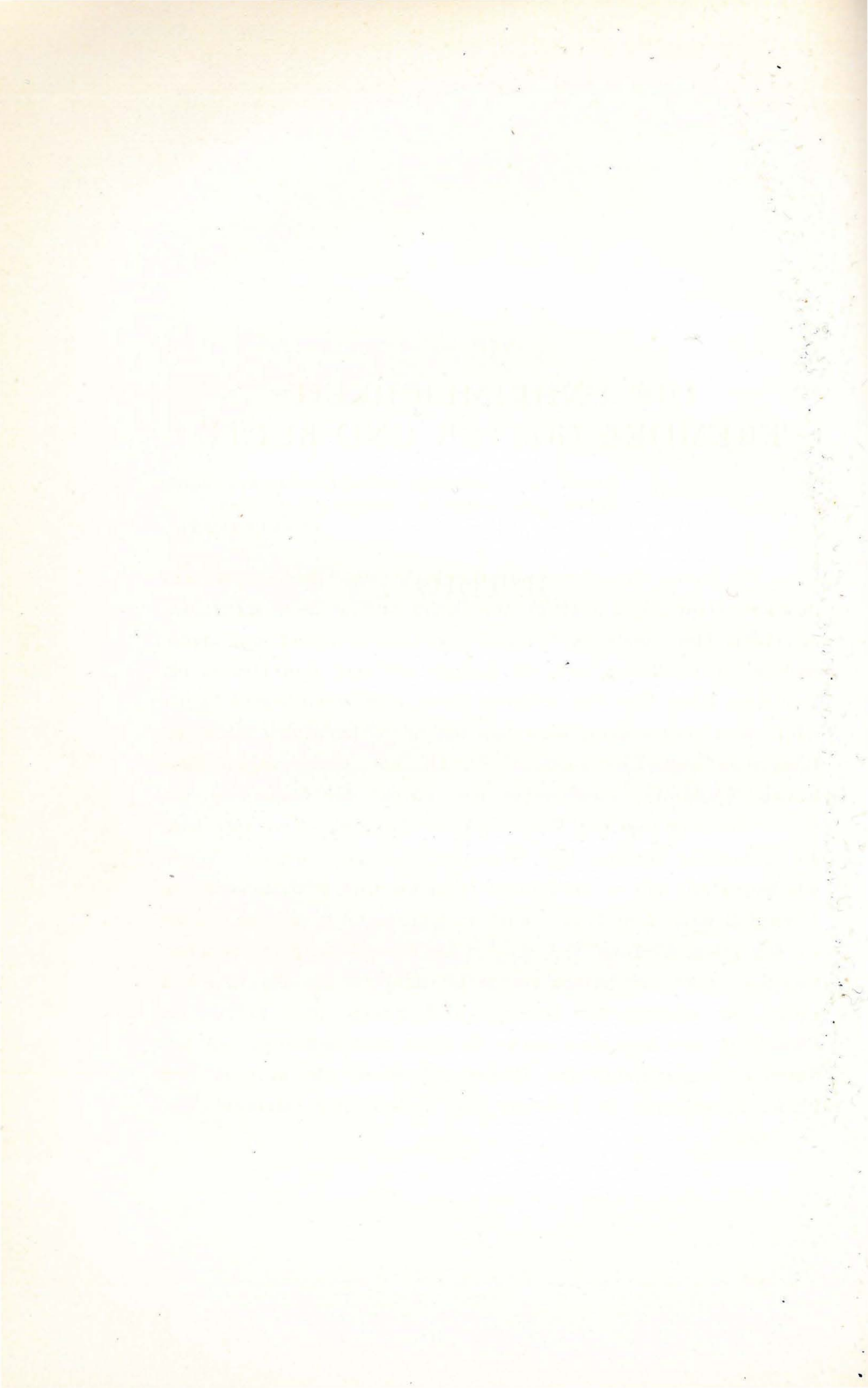
1) Über den Gegensatz von fremdem und eigenem Gott vgl. den letzten Abschnitt dieses Buches. — Jevons hat die oben aufgezeichneten Unterschiede (Introduction p. 173) gesehen, aber merkwürdigerweise nicht die

Die Spaltung des Stammes, die im engen Rahmen die Wandlung einer homogenen in eine heterogene Masse wiederholt und — psychoanalytisch gesprochen — auf einer Lockerung der libidinösen Bindung unter den Stammesgenossen und der ihr vorangehenden Auflassung der Bindung an den Führer (Gott) beruht, ist das Vorbild späterer Spaltungen, die zu religiösen Gegensätzen und zu den Religionskämpfen führten. Der Unterschied zwischen dem privaten Kult und dem der Gemeinschaft wird zum Urbild der Unterscheidung zwischen legitimen Gottesdienst und Ketzertum. Der neue Gott war freilich das wenig veränderte Abbild des alten, sein Kult eine Kopie des verdrängten, aber die Menschen sind immer umso geneigter, einander die Schädel einzuschlagen, je geringer die wesentlichen Unterschiede ihrer Anschauungen sind.

Folgerungen daraus gezogen und ist ihren Gründen nicht nachgegangen: „For the savage supernatural beings are divided into three classes — the gods of his own tribe, those of other tribes and spirits, which unlike the first classes, have never obtained definitive circle of worshippers to offer sacrifice to them and in return receive protection from them. This last class never having been taken into alliance by any clan, have never been elevated into gods . . . ." Jevons hat nicht bemerkt, daß diese Geister ursprünglich eine Heimat hatten und zum Clan in enger Beziehung standen und daß ihre jetzige Situation erst eine Folgeerscheinung ihrer Loslösung und Verdrängung durch neuere Götter ist: sie sind wirkliche alte „Götter im Exil".



II. TEIL



VIII

DIE UNHEIMLICHKEIT FREMDER GÖTTER UND KULTE

Horatio: „O day and night, but this is wonderous strange!"
Hamlet: „And therefore as a stranger give it welcome."
SHAKESPEARE

Wir haben die ausgedehnte Geschichte des Dämonenglaubens in ihren Hauptzügen verfolgt. An ihrem Anfang steht der Glaube an einen Gott (mehrere Götter), der furchterregend und rachsüchtig ist und setzt sich als Furcht vor dem zum Dämon degradierten Gotte fort. Die Existenz dieses später erniedrigten Gottes wird zuerst ebenso wenig bezweifelt wie seine Macht, den Menschen Böses zuzufügen. Erst nachdem der Dämonenglaube verschiedene Entwicklungsstufen durchlaufen hat, nimmt der Glaube an die Macht der dämonischen Wesen immer mehr ab. Erst spät wird die materielle Realität der Dämonen überhaupt negiert. Wenn wir bedenken, daß es vierhundert Jahre her sind, seit Luther sein Tintenfaß nach dem Teufel warf, und beobachten, daß der Glaube an den „Gottseibeiuns" bei unserer Landbevölkerung in manchen Gegenden noch mindestens ebenso lebendig ist wie der an Jesus Christ, so werden wir keinen Anlaß finden, dem kulturellen Fortschritt eine besonders rasche Gangart nachzurühmen. In der Entwicklungsgeschichte des Dämonenglaubens gibt es nun eine Phase, in welcher die Existenz des Teufels oder Dämons nicht

mehr geglaubt wird, seine Vorstellung oder der Gedanke an ihn aber in gewissen Situationen noch ein mehr oder minder starkes Gefühl der Unheimlichkeit auslösen kann. Wir werden uns nicht wundern, wenn wir eine analoge psychische Situation in der Religionsgeschichte wiederfinden: ein Zusammentreffen mit den Bildnissen, Symbolen und Kultübungen alter Gottheiten wird unter Umständen in ihren früheren Bekennern noch seltsam gemischte Gefühle erregen, die wir als einen Widerstreit von Überlegenheitsbewußtsein und Regungen der Unheimlichkeit erkennen. So mögen gelegentlich die ersten Christen unter den Römern die heidnischen Götter und ihren Kult angesehen haben; Gefühle dieser Art werden häufig zum Christentum bekehrte Angehörige wilder Völker verspüren, wenn sie ihre alten, totemistischen Stammeszeremonien wiedersehen. Die bezeichnete Gefühlsreaktion ist aber nicht auf das Zusammentreffen mit alten, verlassenen Kulten und Religionsübungen beschränkt. Wir behaupten vielmehr, daß viele Menschen Gefühle der Unheimlichkeit verspüren, wenn sie bestimmten Zeremonien fremder Religionen beiwohnen oder Götterbilder, religiöse Symbole fremder Kulturen sehen.

Der Einwände gegen diese Behauptung gibt es freilich genug. Um nur den ernstesten hervorzuheben: der moderne, gebildete Europäer kann dem Gottesdienst in Kirchen, Tempeln, Moscheen beiwohnen, er kann Götterbilder, Kreuze, Rosenkränze, Gebetmühlen etc. sehen, ohne daß er sich solcher Gefühle bewußt würde. Er mag Neugierde, Interesse verschiedener Art, Gleichgültigkeit, Spottlust, ja sogar Andacht in sich bemerken, nichts aber wird sich in ihm regen, das er als Gefühl der Unheimlichkeit bezeichnen könnte. Nun ist von vornherein zu betonen, daß die Empfindlichkeit für die Gefühlsqualität des Unheimlichen bei den Menschen verschieden ist und daß es viele Menschen gibt, die selten Gefühle solcher Art in sich wahrnehmen, also eine besondere Unempfindlichkeit in dieser Richtung aufweisen. Wir werden aber auch zur

Kenntnis nehmen müssen, daß der moderne Europäer in seinem Verhältnis zur Religion nicht das geeignetste Objekt zur Prüfung unserer Behauptung darstellen könne. Die positiven Religionen und ihr Kult verlieren in unserer Zeit und in unseren Breitegraden immer mehr an Bedeutung für das menschliche Seelenleben. Die Religion ist entstanden zur Befriedigung bestimmter seelischer Bedürfnisse, die früher entweder nicht vorhanden waren oder in anderer Form und auf anderen Wegen ihre adäquate Befriedigung erhielten; vielleicht ist eine Zeit nicht ferne, die andere seelische Tendenzen verspürt oder das Ziel derselben Bedürfnisse mit anderen Mitteln zu erreichen vermag. Das aber kann nicht verkannt werden, daß die Religion im Leben unserer Ahnen eine große, ja überragende Geltung beansprucht hat. In ihrem Namen wurden blutige Kriege geführt und Frieden geschlossen, wurden Millionen gemordet sowie geheilt und gepflegt; die Religion hat die Menschen ungezählter Geschlechter unglücklich gemacht und ihnen Trost gespendet. Was bedeutet der Zeit von vielen Jahrhunderttausenden gegenüber die geringe Zeitspanne, die wir überblicken können, was dem unabsehbaren Heere der Toten gegenüber, die sich einst wie wir gefreut haben und gleich uns elend waren, das Häuflein Menschen, das jetzt über das Antlitz der Erde krabbelt? Es ist unmöglich, daß die Kulturmenschheit in drei Generationen alles so radikal abgeworfen hat, was sie durch Äonen mit sich getragen hatte. Was nun aber den modernen aufgeklärten Europäer betrifft, so ist zu sagen, daß wir zwar in narzißtischer Einschätzung glauben, den Höhepunkt der Kultur erreicht zu haben und auf alle barbarischen Rassen herabsehen zu können, aber keinen untrüglichen Beweis dafür zu geben vermögen.[1] Es ist lediglich eine Standpunktsache, was man

1) Es ist gewiß nicht Bescheidenheit, die der aufgeklärte Europäer an den Tag legt, wenn er seine religiöse Meinung als Glaube, die der anderen als Aberglaube, seine Idole als Götter und die der anderen als Götzen bezeichnet.

unter dem Fortschritt der Kultur versteht. Unlängst erst las ich, wie ein verblendeter Muslim den Gang der Kultur auffaßt. Er schreibt nämlich, der Fortschritt der Weltgeschichte sei dreimal verloren gegangen, einmal in der Schlacht bei Marathon, zum zweiten Male, als Karl Martell die Araber schlug, zum dritten Male, als das von den Türken belagerte Wien entsetzt wurde. Aber auch von dergleichen allgemeineren Gesichtspunkten abgesehen, haben wir gerade in der Psychoanalyse gelernt, die Aussagen des „aufgeklärten" Europäers vorsichtiger abzuschätzen. Er behauptet hartnäckig, daß die frühe Kindheit keine Sexualität kenne; leugnet, daß er andere als von der Moral gebilligte sexuelle und egoistische Wünsche hege, und ist überhaupt fest davon überzeugt, Herr über sein Seelenleben zu sein. Die Psychoanalyse teilt diesen Glauben nicht, obwohl er allgemeine Geltung beansprucht, und die Erfahrung hat gezeigt und zeigt es jeden Tag, wie berechtigt dieses ihr Vorurteil ist. Wir sind gerne bereit, zuzugestehen, daß es ungezählt viele Menschen gibt, welche in den erwähnten Situationen keinerlei unheimliches Gefühl verspüren. Wir schränken die zahlreichen Ausnahmen freilich wieder ein, wenn wir darauf hinweisen, daß viele Menschen sich nicht gerne dazu verstehen werden, sich dieses Gefühl, das sie als kindisch ansehen, einzugestehen, weil sie es mit der eigenen Persönlichkeit nicht gut vereinbaren können. Wir werden ferner erwähnen, daß sich das Unheimlichkeitsgefühl weit weniger oft und sicher weniger bemerkbar gegenüber den Gottheiten und Kulten der großen monotheistischen Religionen einstellt, an deren Vorstellungen und Bräuche wir durch Schule und Umgebung gewöhnt sind; daß aber eine Abänderung dieser Situation leicht einen günstigeren Boden für die so fremdartige Reaktion schaffen kann. Wenigstens gestehen Forschungsreisende und Missionäre, verständige und beherzte Männer, manchmal freimütig, sie hätten sich eines Gefühles der Unheimlichkeit nicht erwehren können, wenn sie etwa zum

erstenmal dem Geheimkult der afrikanischen oder australischen Männer beiwohnen durften. Wir werden uns später fragen, ob der Hinweis auf die Fremdartigkeit und Neuheit des Gesehenen zur Erklärung der sonderbaren Gefühlserscheinung ausreichend sein kann.

Individuelle Verschiedenheiten in Bezug auf Temperament und Charakterzüge, Erziehung und Umwelt, Erfahrung und Bildung werden gewiß gerade hier eine besonders beachtenswerte Rolle spielen, dennoch werden wir uns alle an irgendeine, vielleicht weit zurückliegende Gelegenheit erinnern, da wir gegenüber den Darstellungen fremder Gottheiten Gefühle verspürt haben, die wir als unheimliche bezeichnen müssen, wenn wir sie auch lieber anders nennen würden. Ägyptische Götterstatuen in ihrer ernsten Feierlichkeit und Strenge, mit ihren sonderbaren, uns unverständlichen Symbolen, Buddhadarstellungen der Gandharaschule, die uns, die Hände über dem dicken Bauch gefaltet, rätselhaft ruhig und selbstzufrieden anblicken, Götzenmasken afrikanischer oder australischer Wilder mit entsetzlich verzerrten Zügen haben uns wohl hie und da einen solchen Eindruck gemacht, der mehr oder weniger nachhaltig gewesen sein und je nach persönlicher Veranlagung und Stimmung eine verschiedene Intensität erreicht haben mag. Manche von uns werden berichten können, daß auch Zeremonien von bestimmtem Charakter in ihnen ein fremdartiges Gefühl wachriefen, das wir nur als Reaktion der Unheimlichkeit zu beschreiben vermöchten. Der Freidenker mag solchen Empfindungen ferner stehen; es werden sich Qualitäten anderer Art mit dem so beschriebenen Gefühl vermengen, Überlegenheitsgefühle und Spottlust sich daneben bemerkbar machen und es überwinden, aber er wird sich der Unheimlichkeit bestimmter religiöser Eindrücke nicht völlig entziehen können. Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten. Mancher religiös Indifferente wird, wenn er nur aufrichtig genug gegen sich selbst ist, mit Überraschung konstatieren, daß das Anwesendsein

bei Zeremonien jener Religion, zu deren Gläubigen er sich nur formell zählt, gelegentlich genau jene Gefühle der Unheimlichkeit wachruft, die Frömmere oder mit der eigenen Konfession Vertrautere nur gegenüber fremden Religionen hie und da in sich beobachten können. Wenigstens habe ich von atheistischen Katholiken — sit venia verbo — die seit früher Kindheit niemals Notiz von ihrer Religion genommen haben, gehört, daß bei einem gelegentlichen Kirchenbesuch das Meßopfer neben Gefühlen des starken Widerstrebens jene Unbehaglichkeit des Unheimlichkeitsgefühls in ihnen ausgelöst hat. Juden, die in religiös indifferenter Umgebung aufgezogen wurden und einen Tempel höchstens in früher Kindheit betreten haben, bezeugen, daß das Küssen und Aus- und Ankleiden der Thorarolle, das Schofarblasen am Neujahrsfeste ihnen neben dem Eindruck des Grotesken abwechselnd den des Unheimlichen erweckte.[1] Man wird also nicht annehmen, daß religiöse Indifferenz oder intellektuelle Ablehnung jedes religiösen Glaubens und seiner Formen eine ausreichende Gewähr gegen dergleichen Gefühlsreaktionen bieten. Wir erinnern uns daran, daß die Psychoanalyse bei einer bestimmten Gruppe von Menschen ähnlich befremdende Gefühle gefunden und ihr Zustandekommen erklärt hat: ich meine die Zwangskranken, die sich oft neben ihrer religiös freien Anschauung in ihrem Aberglauben, dessen Unsinnigkeiten und Unlogik sie wohl durchschauen, eine Art Privatreligion geschaffen haben. Freud hat in der Analyse einer Zwangsneurose nachdrücklich darauf hingewiesen, daß diese Nervösen sich in diesem Punkte so verhalten, als hätten sie zwei gesonderte Überzeugungen.[2]

1) Selbst Mephisto kann sich in der klassischen Walpurgisnacht eines leisen Grauens beim Anblicke der Sphinx nicht erwehren. Manchem Besucher der kolossalen Figur des Moses von Michelangelo wurde bei längerer Betrachtung nach eigenem Zeugnis unheimlich zumute.

2) Freud, Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose in „Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre". 3. Folge.

So leistet sich ein Zwangsneurotiker, den ich beobachtete und dessen Verwerfung jedes Kirchenglaubens sich in unzweifelhaften Formen äußerte, den persönlichen Luxus des Dämonenglaubens. Er nimmt, obwohl ungewöhnlich klug und gebildet, manchmal an, daß dieser oder jener Dämon ihm dieses Malheur geschickt hat, glaubt an Verzauberung, trägt Amulette und verschwendet in manchen Stimmungen Zeit, Arbeit und Geld auf die Ausführung ausgedehnter Schutzmaßregeln gegen die bösen Einflüsse der Dämonen, über die er sich zu anderer Zeit selbst lustig macht. Lichtenberg hat wohl aus eigener Erfahrung die Einsicht geschöpft, daß man nicht an Gespenster glauben müsse, um sich vor ihnen zu fürchten. Eine junge intelligente Bankbeamtin, die in einem zelotisch frommen jüdischen Milieu erzogen, sich von der Religion ihrer Eltern völlig losgelöst hat und atheistische Überzeugungen vertritt, ist dagegen eine „erbitterte" Anhängerin theosophischer Ideen, erwartet das Heil von Atemübungen, singt begeistert religiöse Hymnen bei den Andachtsübungen einer Großstadtsekte, hält sich durch das Schlucken von Weizenkörnern für geweiht und macht den ganzen Hokuspokus des Mazdasnan mit, dessen Wertlosigkeit sie doch klar zu erkennen vermag. Denken wir daran, daß der Aberglaube eine Art herabgesunkener Religion — oder die Religion vielmehr ein Stück emporgehobenen Aberglaubens — darstellt, berücksichtigen wir also die historischen Momente und lassen wir es nicht außer Acht, daß die Grenzen zwischen den nervös Erkrankten und den Gesunden fließende sind, so werden wir erkennen, daß der offizielle Unglaube der gebildeten Oberschicht sich mit einem inoffiziellen, verleugneten Glauben, den wir als ein Relikt aus der Vergangenheit erkennen, gut verträgt. Beispiele wie die früheren, denen jeder Analytiker aus seiner Praxis zahlreiche andere anreihen kann, tragen gewiß zu der Überzeugung von der weitgehenden Unabhängigkeit religiöser Gefühle vom

intellektuellen Niveau des Einzelnen soweit bei, daß wir zu unserer anfänglichen Behauptung zurückkehren können. Wir werden dies mit ruhigem Gewissen umsomehr tun, als wir nochmals betonen, daß die Empfindlichkeit gegen die Qualität des Unheimlichen individuell verschieden ist. Fügen wir noch hinzu, daß das so benannte Gefühl sich — ceteris paribus — gegenüber fremden Religionen umso eher einzustellen pflegt, je größer die kulturelle Distanz zwischen dem eigenen und dem fremden Glauben ist oder vielmehr zu sein scheint, und je stärker man die primitivere und zurückgebliebene Stufe der letzteren zu erkennen glaubt. Damit kann man ungezwungen das analoge Gefühl des areligiös gewordenen Erwachsenen gegenüber der Kinderreligion vergleichen.

Nun ließe sich freilich die Ansicht vertreten, das Gefühl des Unheimlichen rühre von der Neuartigkeit und Fremdheit her, welche Eindrücke, Riten und Gottheiten fremder Religionen uns vermitteln. Der Ethnologe, der etwa die primitiven Glaubensvorstellungen und Zeremonien der Bantuneger und Masai studiert hat, wird vielleicht kein unheimliches Gefühl verspüren, wenn er einmal in die Lage kommt, einer solchen Zeremonie persönlich beizuwohnen. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß trotz aller Kenntnis gerade dieser Fall nicht selten eintritt, sondern vorerst zugestehen, daß diese Erklärung des Unheimlichen gut klingt; aber es wäre doch unpsychologisch und oberflächlich, sogleich anzuerkennen, daß die Neuheit als solche darüber entscheidet, ob etwas als unheimlich verspürt wird oder nicht. Jener Forscher, der kein unheimliches Gefühl beim Anblick der ihm nur aus dem Studium bekannten Riten der Masai in sich wahrgenommen hat, kann, in die Heimat zurückgekehrt, eine Kirche besuchend, beim Anblick der ihm um soviel genauer bekannten Zeremonien der eigenen Religion ein intensiv unheimliches Gefühl verspüren. Und doch hat er in der Kinderzeit oft dem Gottesdienst beigewohnt und

man kann nicht sagen, daß die Neuheit des Gesehenen jenen Eindruck hervorgebracht hat. Verweisen wir noch auf die bekannte Tatsache, daß der eigene Gott dem Gläubigen unter bestimmten Bedingungen ebenso unheimlich werden kann, wie der einer zeitlich und kulturell weit entfernten Sphäre, so wird man zugestehen, daß andere Momente über das Unheimlichwerden von religiösen Vorstellungen und Zeremonien entscheiden.

Freud hat das Unheimliche als jene Art des Schreckhaften beschrieben, das auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht; das Heimliche, Bekannte ist durch Verdrängung dem Ich entfremdet worden und seine Wiederkehr wird als unheimlich gefühlt.[1] Wir werden, wenn wir die Freudsche Erklärung nun auf die Tatsachen des religiösen Lebens anwenden, verstehen, warum Gefühle solcher Art nicht oder nur unter gewissen Voraussetzungen auftreten können. Der Gläubige wird dem eigenen Gott gegenüber in der Regel keine unheimlichen Gefühle in sich finden können. Die Gegner unserer Anschauung können freilich gerade hier einwerfen, daß der eigene Gott uns vertraut sei und die Fremdheit die unerläßliche Vorbedingung unheimlicher Gefühle bilde. Indessen wird es uns nicht allzuschwer, sie zu widerlegen: auch der eigene Gott kann, wie bereits erwähnt, tief unheimlich werden, wenn der Zweifel eingesetzt hat, der Zweifel, welcher das Initialstadium der Überwindung auf religiösem Gebiete genannt werden kann. Die Konfessionen tief religiöser Geister des Mittelalters und der Neuzeit legen Zeugnis davon ab, daß die so vertraute Gestalt der eigenen Gottheit dem mit Zweifeln Ringenden plötzlich im unheimlichsten Lichte erscheinen kann.

Das Wesentlichste des Unheimlichwerdens der Gottheit liegt also in der Entfremdung des Vertrauten; nicht die Bekanntheitsqualität ist das Entscheidende, sondern, ob der Glaube und die

1) Das Unheimliche. Imago V.

Anhänglichkeit an den Gott in voller Stärke vorhanden ist. Ein anderer Fall, in welchem das Auftreten unheimlicher Gefühle ebenfalls fehlt, ist der des wirklichen Atheisten, der keinerlei religiöse Bedürfnisse hat. Dieser hat die Überzeugungen der Religion völlig überwunden, sie spielen keinerlei Rolle mehr in seinem Seelenleben. Wir wissen schon, wie wenige Menschen von sich behaupten können, Freidenker und Atheisten in diesem Sinne zu sein. Freud hat auch gezeigt, daß die Analyse der Fälle des Unheimlichen uns auf die Weltanschauung des Animismus zurückweist, jener primitiven Weltauffassung, welche die Natur mit Menschengeistern erfüllt und in narzißtischer Überschätzung der „Allmacht der Gedanken" Zauberkräfte am Werke sieht, wo Naturmächte herrschen. Das Unheimliche entsteht im Zusammentreffen mit Ereignissen oder in solchen Situationen, welche die von uns urteilsmäßig bereits überwundene animistische Überzeugung zu bestätigen scheinen. Der Kulturmensch ist der Überwindung der animistischen Anschauungen noch nicht sicher; der Glaube an ein Wirken Gottes selbst stellt ja die letzte Entwicklung der animistischen Anschauung dar.

Den früher angeführten Beispielen sei noch ein weiteres angereiht, das zeigt, wie noch manches von dieser alten Erbschaft aus der Kinderzeit und aus der frühen Menschheitsgeschichte in uns spukt, das wir längst erledigt glaubten. Ein junges gebildetes und kluges Mädchen, das in atheistischer Umgebung erzogen war und sich selbst für völlig glaubenslos hielt, besuchte in einer fremden Stadt eine Kirche, die ihm als künstlerisch wertvoll bezeichnet worden war. Der Gottesdienst machte auf die junge Dame ihrer Aussage nach keinen betonten Eindruck, aber ein Gefühl, über dessen Natur sie sich nicht klar werden konnte, zwang sie dazu, sich selbst zu geloben, die Mutter nicht mehr zu ärgern, ein Gelübde, das sie mit großer Gewissenhaftigkeit und

Selbstüberwindung hielt. Nun wird man trotz ihrer Versicherungen kaum annehmen, daß das Gelübde ihr rein zufällig eingefallen sei, sondern gerade das Zusammentreffen mit dem Wiederaufleben der für überwunden gehaltenen Überzeugung, daß es eine unsichtbare Macht gäbe, bereit, Unrecht zu strafen und zu rächen, damit zusammenhalten. Man kann in unserem Fall dem Zweifel Raum geben, wieweit ein solcher Fall dem Gebiete des sogenannten „gesunden Seelenlebens" angehört; ich verweise deshalb auf Erscheinungen, die allgemein bekannt, ungewöhnliche Momente ausschließen. Es sind dies jene Fälle, in denen sich Personen, die ihre religiöse Ungebundenheit erklärten, in Stunden der Gefahr oder wichtiger Entscheidungen selbst geloben, religiöse Opfer zu bringen, ja sogar minutenweise — z. B. im Gebet — zum Glauben ihrer Kinderzeit oder seinem Ersatz zurückzukehren. Sie zeigen, wie wenig gefestigt die Überzeugung von der Unhaltbarkeit jeder Religion beim Kulturmenschen noch immer ist. Wir ziehen ferner jene Fälle von partiellem Atheismus hierher, die in Großstädten so häufig sind. Eine große, überraschend große Anzahl von Menschen, die nachdrücklich ihren Unglauben betonen, scheut sich doch, sich an den Hauptfeiertagen ihrer Religion von deren Geboten zu emanzipieren. Es gibt Charfreitagskatholiken, Versöhnungstagsjuden, und Bekenner des Islam, die nur das große Erinnerungsfest der Hedschra halten. Wir erkennen, daß diese Aufgeklärten, die nur die großen Feste halten, sich ein Reservatgebiet geschaffen haben, das dem der zwangsneurotischen „anderen Überzeugung" völlig analog ist. Die Unheilserwartung, die sich bei den Frommen an die Unterlassung der Religionsübung überhaupt knüpft, ist hier auf die Vernachlässigung der Zeremonien beschränkt, welche die großen Feiertage auszeichnen. Die Einhaltung dieser Pflichten ist durch die dunkle Gewissensangst gefordert, welche den Orthodoxen jede Handlung und jeden Gedanken nach den religiösen Geboten

regeln läßt. Die von Freud gezeigte Analogie zwischen religiöser Übung und Zwangszeremoniell geht so weit, daß man in manchen Fällen nicht sicher sein wird, ob man eine Erscheinung noch als Ausdruck religiösen Empfindens oder als Zwangssymptom ansehen soll. So gibt es Menschen, die, sonst areligiös, sich doch gezwungen sehen, noch immer gewisse Gebete zu sagen oder religiöse Übungen zu halten. Katholiken, die täglich vor dem Schlafengehen ihr „Vaterunser" beten, obwohl sie überzeugt sind, daß niemand sie hört; Juden, die an ihrem „Schema Jisroel," und Mohammedaner, die an ihrem sâlât festhalten, obwohl sie sich längst vom Glauben losgelöst haben. Dem Unterlassen jeder solchen Übung, die als zwanghaft gefordert erscheint, folgt Erwartungsangst, Unheilserwartung, deren nähere Natur meistens im Dunkeln bleibt.

Alle angeführten Beispiele haben, so different sie auch sonst sein mögen, den intellektuell längst überwundenen animistischen Glauben im Widerstreit mit späteren Überzeugungen gezeigt. Die alten Denkweisen äußern sich noch in dem Zweifel, ob Gott oder ein überirdisches Wesen existiert oder nicht, so wie sie etwa in anderen Fällen des Unheimlichkeitsgefühls in dem Erwägen der Möglichkeit, daß eine Statue lebe, zur Erscheinung treten.[1] Erst die Realitätsprüfung entscheidet in diesen Zweifeln, die letzten Endes unsere narzißtische Überschätzung der eigenen psychischen Vorgänge zur Voraussetzung haben.[2]

---

1) Wie tief die animistische Ansicht wider besseres Wissen im Menschen wurzelt, zeigt folgendes Beispiel: ein Patient hatte gegen unangenehme Gefühle anzukämpfen, als er in einer Analysestunde bemerkte, im Zimmer sei eine neue Goethebüste. Er erklärte zuerst geradezu, er könne nicht über intime Dinge sprechen, wenn eine dritte Person im Zimmer wäre. Menschliche Figuren auf Bildern oder Photographien waren ihm weniger hinderlich, weil sie darauf „plattgedrückt", also tot waren.

2) Die Entwicklung der Religion knüpft an den primitiven Animismus an und setzt ihn fort, da sich der Primitive in der Religion des größten

Die wesentlichen Züge des Unheimlichen, das durch das Wiederauftauchen animistischer Überzeugungen entsteht, weisen uns den Weg in die Vergangenheit der Menschheit. Diese Gefühlsqualität hat ja zur Voraussetzung, daß wir oder unsere Ahnen einst bestimmte Möglichkeiten für Wirklichkeiten hielten, an die Realität gewisser Vorgänge glaubten, denen wir jetzt den Glauben versagen. Die Kluft zwischen offiziellem Unglauben und inoffiziellem Glauben auf religiösem Gebiet erklärt sich durch den Bruch mit der eigenen Vergangenheit, in der noch die animistische (religiöse) Überzeugung galt, und durch Erlebnisse oder Eindrücke, welche ihr Wiederauftauchen näherrücken. Wenn wir nun zum Verständnis des Unheimlichkeitsgefühls gegenüber fremden Gottheiten und Kulten auf die ersten Entwicklungsstufen der religiösen Entwicklung zurückgreifen, so bleiben wir uns bewußt, daß das Folgende notwendigerweise den Charakter einer Hypothese hat, die wir gerne gegen eine andere vertauschen wollen, wenn sie uns nur widerspruchslos in sich und gegenüber den Tatsachen das Werden der Religion erklärt.

Als ersten Versuch der gesellschaftlichen Organisation haben wir die Brüdergemeinschaften anzusehen, die den durch den

---

Teiles seines Glaubens an die eigene Wunschkraft begibt, um sie den Göttern abzutreten (vgl. Freud, Totem und Tabu). Die Gottheiten aber sind selbst idealisierte Ebenbilder der Menschen, die an sie glauben und sie verehren. Und so zeugt noch die Religion in ihrer Lehre von der Ohnmacht der Menschen und in der Mahnung zur Demut gegenüber Gott von dem unzerstörbaren Glauben an menschliche Allmacht und von menschlicher Überhebung. In einem wesentlichen Stück des religiösen Lebens, nämlich im Gebet, bekennt sich übrigens der Mensch noch frei zu seinem Allmachtsglauben, da er die Gottheit ebenso zu bestimmen sucht wie früher die Naturgewalten. Noch die Wissenschaft als die letzte und oberste Entwicklung menschlicher Gedankentätigkeit hat sich nicht völlig der Fessel der alten animistischen Weltanschauung entrafft. Immer wieder wird uns von neuem bewiesen, wie anthropomorphisch wir uns das Wirken der Naturmächte, deren Anerkennung an die Stelle des Gottesglaubens trat, vorstellen.

Totemismus geschaffenen Geboten und Verboten unterworfen waren.[1] Ein Tier oder vielmehr eine Tiergattung wurde der Vorläufer der späteren Gottesfigur, eine Form, in die sich der neue Vorstellungsinhalt der Gottheit fügen sollte. Die Vorsichten und die Regungen, die sich gegenüber diesem Tier eingestellt hatten und die sich in den primitiven Satzungen des totemistischen Clans einen entsprechenden Ausdruck geschaffen hatten, wurden zu Vorbildern der später dem Gott geltenden Gefühle. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, das Werden und Wachsen der sozialen Gruppen zu verfolgen. Äußere Notwendigkeiten, wie sie das Leben erzwang, und innere Nötigungen, die im Wesen der wiedererstandenen Familie lagen, müssen zusammengewirkt haben, damit aus dem einen Bruderbund mehrere wurden, die alle nach dem Vorbilde der ersten Brüdervereinigung aufgebaut waren. Der Gott der neuen Gruppen aber war der alte, vermutlich der Heros, der später vergottet, die Züge des Vaters der Urhorde angenommen hatte; er war eine Abspaltung des einen Heros der Vorzeit, der sich von der Masse gesondert und dessen Beispiel jeder Angehörige der neuen Gemeinschaft unbewußt nachstrebte.[2]

Jeder Clan hatte nun seinen eigenen Gott, aber die Götter der einzelnen Gruppen waren einander so ähnlich wie die noch wenig differenzierten Menschen, die sie fürchteten und verehrten. Mit der langsamen Differenzierung und der allmählichen Individualisierung der Menschheit, wie sie klimatische, atmosphärische, erdgeschichtliche Faktoren, wir würden sagen, die Individualisierung und Differenzierung der Landschaft forderte, differenzierte sich

---

1) Freud, Totem und Tabu.

2) Über die Bedeutung des Heros für die Massenpsychologie und die Religionsgeschichte vgl. Freud, Massenpsychologie und Ichanalyse. Wien und Leipzig 1920.

auch die Gottheit, die ja nur eine narzißtische Projektion ihrer Bekenner darstellt.[1]

Die Individualität der einzelnen Gruppe hatte sich anfangs noch nicht scharf von der der anderen abgegrenzt. Der Angehörige des Stammes glaubte an den Gott, von dem ihm seine Väter erzählten, von dem er seinen Ursprung ableitete und der der Schutzgeist seiner Gemeinschaft war; er zweifelte aber deshalb keineswegs daran, daß der Gott des Nachbarstammes ebenso wirklich und zu fürchten war, und hegte kein Bedenken, ihm Opfer zu bringen, wenn er sein Gebiet betrat, sowie ihm seine Verehrung zu bezeugen. Diese Art der Anschauung erinnert an den Brauch der Kinderstube, wo die Kinder allen Freunden und Bekannten der Eltern „Onkel" und „Tante" sagen sollen.[2]

---

1) Es ist aus Obigem ersichtlich, daß die Hypothese einer Urheimat der Menschheit und die ihres einstämmigen Ursprungs sowie der allmählichen Entstehung der Rassen durch Spezialisierung, wie sie von fast allen ernstzunehmenden Forschern angenommen wird, als richtig vorausgesetzt wird.

2) Die Spuren ähnlicher „genereller" Auffassung als Vorstufe einer individualisierenden zeigen noch die Verwandtschaftsbezeichnungen der australischen Sprache. Die Männer der meisten australischen Stämme nennen „Vater" jeden Mann, der ihr Vater hätte werden können, „Mutter" jede Frau, die ihre Mutter hätte werden können. Freud hat in „Totem und Tabu" (S. 8) auf die Ähnlichkeit dieses klassifizierenden Systems mit dem Brauch in der Kinderstube hingewiesen. Die von den Forschern eifrig diskutierte Frage eines Urmonotheismus (Andrew Lang 'Myth, Ritual and Belief.' 'The Making of Religion.' London 1909. 3. edit. 'Magic and Religion.' London 1901; P. Wilhelm Schmidt, „Der Ursprung der Gottesidee." 1912) wird hier außer acht gelassen. Auf den Unterschied zwischen einem primitiven Henotheismus als einer frühen Form und einem sich später entwickelnden Monotheismus bei den Hebräern hat Robertson Smith hingewiesen ('The Prophets of Israel.' p. 60-63) King Irving ('The Development of Religion,' New York 1910. p. 269 und 273) hat den Unterschied als einen solchen zwischen einem „psychologischen" und einem „metaphysischen" Monotheismus formuliert. Die Verehrung eines Stammesgottes 'may easily completely fill the horizon of his worshippers. He may be psychologically identical with the

Man darf dieses Stadium der Religionsentwicklung, dessen Spuren sich bei den Primitiven jetzt noch finden, dahin charakterisieren, daß die Menschen praktisch Henotheisten, theoretisch Polytheisten waren. Überblicken wir noch einmal die Entstehung der Stammesgötter, so werden wir behaupten können, der fremde Gott war einmal zugleich der eigene. Die Spuren der Anerkennung der Existenz und der Wirkung der fremden, eigentlich entfremdeten Gottheit als Zeugnisse der ursprünglichen Identität mit der eigenen finden wir noch spät. Rom adoptierte noch nach dem zweiten punischen Kriege den Kult der Kybele. Die Römer baten die Götter ihrer Feinde, ihre eigenen Armeen zu unterstützen und in ihr Lager überzugehen. Nach Eroberung einer Stadt opferten sie den fremden Göttern in deren Tempeln. Im antiken Israel zweifelte niemand daran, daß Kamos, der Gott der Moabiter, ebenso lebt wie Milkom, die Gottheit der Ammoniter, daß die Astarte der Sidonier

---

one infinite God of some of the higher culture religion' (270). Die Entwicklung einer henotheistischen Auffassung zu einer monotheistischen Konzeption stellt sich dieser Forscher so vor, daß äußere Ereignisse von entscheidender Wirkung sind: 'If for any reason the tribal limits are broken down, the tribal deity may be transformed quite naturally into one of a truly monotheistic type, provided the attitude of which he is the expression, are stable enough to survive the shok.' Bedeutungsvoll für unser Thema erscheint der Gegensatz eines sehr relativen nationalen Monotheismus der Vorzeit zu einem absoluten „imperialistischen" Monotheismus der Zeit der höchsten Entwicklung, wie ihn Amadée Matagrin (Histoire de la Tolerance religieuse. Paris. 1905. S. 19-21) bei den Israeliten nachgewiesen hat. Das 8. Jahrhundert vor Chr. hat durch dieses neue Moment einen Umschwung gebracht. „Bientôt, sous l'inspiration originale d'Isaie et de Jérémie, le monotheisme israélite de „nationaliste" devint, s'il on peut dire, „impérialiste"; ces nouveaux prophètes affirmeront, que leur dieu était le dieu unique à qui tous les peuples devront se convertir. Cette transformation du culte national et politique en une religion universellement sociale réalisait evidemment une des conditions indispensables á l'avenement de l'intolérance proprement dite . . ." (S. 21.)

nicht minder wirklich ist wie Melkart von Tyrus, daß alle diese Gottheiten ebenso existieren wie Jahweh. Jephtah sagt dem Amoniterkönig im Buche der Richter 11: „Euer Gott ist Kamos, ihr besitzt von ihm euer Land und wir besitzen von Jahweh unser Land."

Das beste Zeugnis für die Berechtigung der Annahme einer primitiven Stufe der Religionsentwicklung, auf der sich der fremde Gott nur wenig vom eigenen unterschied, wird durch die späten Erscheinungen des Synkretismus und der Äquivalenz gebildet. Die Religionsgeschichte und die vergleichende Religionsforschung liefern uns eine Fülle von Beispielen, die von einem primitiven synkretistischen Versuch bis zum ausgearbeiteten, philosophisch fundierten System der Gleichsetzung aller Gottheiten und Dogmen führt.[1]

Die Assimilierung der etruskischen Götter an die römischen (Tinia und Jupiter, Thelma und Juno, Summanus und Pluto), das

1) Als ein Beispiel der synkretistischen Verschmelzung sei die Religion Syriens gewählt, bevor die Römer mit diesem Lande in Beziehung traten. Die früheren partikularistischen und nationalen Religionen, die den verschiedenen Baalim galten, waren der Verehrung von großen „Allgottheiten" gewichen, die oft widersprechende Attribute besaßen und entgegengesetzte Funktionen verwalteten. Eine in Britannien aufgefundene Inschrift identifiziert die große syrische Liebesgöttin mit Pax, Virtus, Ceres, der Göttermutter und der Jungfrau. Der Name eines Baal Hadad wurde auf Grund einer abstrusen Ethymologie zur Bedeutung „Einer" (adad) emporgehoben. Der Synkretismus der babylonischen Religion gehört hierher: Marduk wurde erst unter Hamurabi zum Reichsgott; erst in dieser Zeit übertrug man auf ihn die Attribute Anus, Inlils, Eas, Sins, Samas. In den Neujahrsriten von Babylon wird Marduk so angeredet:

„Nennt man dich nicht Nabu? Wohnst du nicht in Borsippa?
Nennt man dich nicht Zamama? Wohnst du nicht in Kis?
Nennt man dich nicht Nergal? Wohnst du nicht in Kutha?"

Die Aussprüche hervorragender Römer der Spätzeit lassen eine Art philosophischen und toleranten Synkretismus erkennen. „Die Hellenen", sagt Themistius zum Kaiser Valens, „haben einhundert Weisen, die Gottheit aufzufassen und zu ehren, die sich über diese Verschiedenheit der Huldigungen freut."

Nebeneinander der großen peruanischen Naturvölker der Antike (Viracocha, Pachacuna etc.) und des solaren Pantheons der Inkas, die bekannte Gleichsetzung der griechischen und römischen Gottheiten, Cäsars Analogie zwischen den Göttern der Gallier und denen Roms, Herodots Vergleich zwischen den ägyptischen und griechischen Göttern und viele andere Fälle wären hier anzuführen. Der Synkretismus der römischen Herrschaft vor Konstantin ist wohl die bestbekannte religiöse Erscheinung dieser Art. In diesen Phänomenen, deren soziale und politische Voraussetzungen die Forscher klarstellten,[1] wird ersichtlich, daß die Identifizierung der Gottheiten und Riten verschiedener Nationen und Länder auf eine ursprüngliche Identität zurückgeht. Im allmählichen Zusammenfließen heterogener Gottheiten und in der Koexistenz ihrer Kulte und Dogmen wiederholen diese Bildungen auf höherem Niveau und unter sehr veränderten Umständen Vorgänge der viele Jahrtausende vorausliegenden Entwicklung der Religion.

1) Den obigen Ausführungen mag eine schematische Entwicklungsgeschichte der religiösen Anschauungen beigefügt werden: Henotheismus der Brüderbünde-Gottheiten der einzelnen Clans, die durch Differenzierung aus der Brüdergemeinschaft entstanden (Abspaltungen der ersten Gottheit), primitiver Synkretismus durch Zusammenschluß, Vermischung mehrerer Clans und Verbindung zu einer höheren Organisation (Stamm, Volk, Staat) etc. — primitiver Monotheismus, durch Vorherrschaft eines Stammes bedingt, dessen Gottheit(en) nun das ganze Volk als die oberste anerkennt — imperialistischer Monotheismus, der nur die eigene Gottheit gelten läßt und die fremden ablehnt. — Wir haben bereits betont, welche Rolle in diesem Entwicklungsgang politische und soziale Momente spielen. Franz Cumont (Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. S. 29) möchte behaupten, „daß die Göttermischung eine notwendige Folge der Rassenmischung gewesen sei, daß die Gottheiten der Levante den großen kommerziellen und sozialen Strömungen folgten und ihre Ansiedlung im Okzident eine natürliche Begleiterscheinung der Bewegung war, welche den Bevölkerungsüberschuß der asiatischen Städte und Fluren nach den weniger dicht bewohnten Ländern führte".

Es waren hier wie dort vorwiegend soziale Ereignisse, die dann wieder die schärfere Differenzierung und Individualisierung der Gottheiten sowie die bestimmte Hegemonie einer Religion bewirkten. Erst mit dem Jahrhunderte dauernden Prozeß der Ablösung voneinander und der Differenzierung der Stämme und Staaten veränderte sich unter dem kombinierten Eindruck großer kultureller Fortschritte und vitaler Notwendigkeiten das Verhältnis des Einzelnen und der Masse zu den Göttern des eigenen und des fremden Stammes.

Der eine Clan schritt in dieser Frühzeit, von vorzüglichen lokalen Faktoren und daraus ableitbaren besseren Lebensbedingungen begünstigt, kulturell rascher vorwärts; der andere folgte gehemmt durch Schwierigkeiten verschiedener Art oder entwickelte sich in anderer, letzten Endes durch die Landschaft bedingter Richtung. Mit dem Kulturfortschritt und den Verdrängungsverstärkungen, worauf er ruht, wurde auch der Gottesbegriff sublimiert; schon verlor der Gott des einen Stammes die roheren, kraß grausamen und blutrünstigen Züge, die dem des anderen noch anhafteten, allmählich wurde er — ein treues Spiegelbild seiner Anhänger, deren Geschöpf er war — zivilisierter, die ihm zugeschriebenen Gebote und Verbote, die ihm gewidmeten Kultübungen und religiösen Zeremonien paßten sich dem von seinem Stamme erreichten kulturellen Niveau an und erhalten allmählich einen höheren Sinn. Nun aber erkannte er in dem zurückgebliebenen Gotte des Nachbarstammes nicht mehr sich selbst wieder, hielt ihn nicht mehr für seinesgleichen; seiner eigenen Vorzeit entfremdet, trat ihm in dem fremden Gott die Karrikatur des eigenen Ich entgegen, wie es früher war und das er als Fremdes empfand. Die Nervösen benehmen sich ähnlich, wenn die Analyse sie dazu anhält, die ihnen anhaftenden infantilen Eigenheiten anzuerkennen und ihre verdrängten Triebregungen als eigene zu agnoszieren; jede Analyse zeigt, daß die

Abwehr dieser Agnoszierung einem Nichtkennenwollen entspricht und daß insbesondere Strebungen von narzißtischer Art die Anagnorisis verhindern.[1] Der Prozeß der Entfremdung zeigt sich z. B. darin, daß die Propheten Israels gegen den Baum- und Steinkult, der früher einmal des Volkes heiligstes Besitztum war, eiferten; Moses zertrümmert den jungen Stier, der einst Israels göttliches Totemtier gewesen. Mohammed wendet sich scharf gegen den altarabischen Götzendienst, an den auch er einmal geglaubt hatte. Hatte noch Elias nicht daran gezweifelt, daß Baal lebe und nur beweisen wollen, daß sein Gott mächtiger sei als der der Kanaaniter, so sahen die Propheten der späteren Zeit schon in den Göttern der „Heiden" eitel Trug und Blendwerk. Der Vorgang der Ichspaltung, durch den Gott in seiner roheren primitiveren Gestalt von der eines höheren, später erreichten Kulturniveaus geschieden wurde und durch den die wesentliche Identität beider Gestalten aufgehoben war, bildet die Voraussetzung dafür, daß die Gefühlsqualität des Unheimlichen gegenüber fremden Gottheiten eintreten kann.

Es wird uns nicht entgehen, daß, was wir hier als die Entwicklung der Beziehungen zum eigenen und zum fremden Gott

1) Der Eindruck des Unheimlichen verschwindet, wenn der Erkrankte Verdrängtes als Stücke seiner eigenen Persönlichkeit wiedererkennt und ihm den lange verwehrten Eingang in sein Bewußtsein wieder erlaubt, kann sich aber erneuern, wenn die Verdrängungsmächte stark genug werden, solches Wiedererkennen zu verweigern. Freud hat darauf hingewiesen (Das Unheimliche. Imago 1920), daß die Psychoanalyse selbst durch ihre Tätigkeit der Bewußtmachung des Verdrängten vielen als unheimlich erscheint. Man darf sich der Hoffnung hingeben, daß der Widerstand gegen die Psychoanalyse schwinden wird, wenn erst die offiziellen Vertreter der Forschung sie als wissenschaftliche Erfassung von Einsichten erkannt haben, welche die Menschheit schon früh in dumpfer Art besessen hat, aber sich nicht einzugestehen wagte. Immer zahlreicher werdende Anzeichen der Gegenwart zeugen in mehr oder minder erfreulicher Form von dieser allmählichen wissenschaftlichen „Anagnorisis".

geschildert haben, uns auf die Evolution des Gottesbegriffes in der eigenen Gruppe zurückführt. Dies ist uns verständlich, da der Gott des fremden Stammes sowohl der Herkunft als der Art nach einmal der des eigenen Stammes war. Wir haben uns allzusehr daran gewöhnt, die Religion als ein starres Gebäude anzusehen und ihr den Charakter eines stetig Werdenden und Organischen abzusprechen. Allein wie wenig hat die große Organisation der Kirche des ausgehenden Mittelalters mit dem Urchristentum, wie wenig der Islam unserer Tage, wie er sich durch die Reform al Ghazalis und Mirza Ali Mohammeds entwickelte, mit dem Glaubensbekenntnis des ersten Propheten gemein! Wie sehr unterscheidet sich die römische Bauernreligion der Frühzeit von der Religion eines Boëthius, wie sehr das Protestantentum der gegenwärtigen liberalen Theologie von der religiösen Vorstellung Luthers! Die Entfremdung von der eigenen Vorzeit, der unausbleibliche Bruch mit der Vergangenheit unter dem Drucke starker Tendenzen aus den Ichtrieben enthält bereits alle Keime der künftigen Entwicklung in sich.

Wir haben bemerkt, daß die Unheimlichkeit fremder Gottheiten aus dem Rückgreifen auf einzelne Phasen in der Entwicklungsgeschichte des Ichgefühles der Völker resultiert, daß es sich um eine Regression in Zeiten handelt, da das einzelne Volk und sein Gott sich noch nicht scharf von andern abgetrennt hatte. Der Gottesbegriff ist aber als die größte narzißtische Projektion der Massen für das jeweilige Ichideal des Stammes charakteristisch. Das böse Wort Spinozas, daß die Dreiecke, wenn sie einen Gott hätten, ihn sich „hervorragend dreieckig" vorstellen würden, gibt diesem Tatbestand den besten Ausdruck.

Sehen wir die Götzenbilder fremder Völker oder die Götterstatuen exotischer Kulturen, so mag uns wohl ein unheimliches Gefühl beschleichen, da das Neue, das uns da entgegentritt, ein entfremdetes Altvertrautes ist, das anzuerkennen wir uns sträuben.

So oder ähnlich sahen die Götter oder Götzen aus, an die unsere Ahnen glaubten. Das Zusammentreffen mit dem Entfremdeten also ist es, das uns die Gottheiten unheimlich macht. Aus der Fülle der Beispiele, die sich uns an dieser Stelle aufdrängen, seien wenige herausgegriffen, die erkennen lassen, daß die von uns gegebene Erklärung uns das Unheimlichkeitsgefühl gegenüber fremden Gottheiten verständlich macht: als die Spanier unter Cortez Mexiko betraten, um die Wilden durch Niedermetzeln davon zu überzeugen, daß nur in der Kirche das wahre Heil liege, verspürten sie das höchste Gefühl der Unheimlichkeit, als sie in den Tempeln das Bild der Schmerzensmutter Cicuacoatl mit der Schlange sahen; sie hörten, daß man die Göttin als „unsere Jungfrau und Mutter", „die erste Göttin, welche gebar", „durch welche die Sünde in die Welt kam", bezeichnete.[1] Der Erlösergott Quetzalcoatl, der geheimnisvoll gekommen, über Anahuac geherrscht und geheimnisvoll verschwunden war, nachdem er sein Erscheinen in einer künftigen Zeit vorausgesagt, erinnerte die Spanier an die verehrteste Gestalt ihrer Religion. Die Eroberer fanden das Dogma der Fleischwerdung und der Dreieinigkeit vor, hörten zu ihrem Erstaunen von Beichte und Bußgebräuchen, sahen das Kreuz in den Tempeln Anahuacs aufgerichtet und beobachteten eine religiöse Zeremonie, in der die Azteken ein Götzenbild ihrer Schutzgottheit aus Maismehl mit Blut vermischt unter das Volk verteilten, das beim Genuß derselben „Zeichen der Demut und Niedergeschlagenheit gab, indem es dasselbe für das Fleisch der Gottheit erklärte". Mit demselben Gefühl waren die Spanier Zeugen der Taufe, wobei nach einer feierlichen Anrufung Kopf und Lippen des Kindes mit Wasser

1) Torquemada, nicht zufrieden mit dem Bericht seiner Vorgänger, dessen Handschrift ihm vorlag, sagt, daß die mexikanische Eva zwei Söhne hatte, Kain und Abel (William H. Prescott, Geschichte der Eroberung von Mexiko. Übers. Leipzig 1845, II. Band, S. 437).

berührt wurden. Wenn man sich die Frage vorlegt, worauf die Gefühle der Unheimlichkeit wohl zurückgehen, welche die Offiziere und Soldaten des Cortez bei diesen Zeremonien verspürten, kann unsere Erklärung nur zum Teil als ausreichend angesehen werden. Bei der Feier des aztekischen „Abendmahles" resultierte wohl ein Stück Unheimlichkeit aus dem Zusammentreffen mit der roheren, überwundenen Vorstellung des Gottesessens, aus der sich das christliche Abendmahl entwickelt hat, und aus dem Sträuben gegen die Anerkennung der Identität beider Riten. Es müssen aber noch andere Momente diese Wirkung mithervorgerufen haben, auf die wir später noch eingehen müssen. Hier sei nur noch erwähnt, daß die Wiederholung des Gleichartigen das Unheimlichkeitsgefühl unter Umständen in hohem Maße hervorrufen kann und daß diese Wirkung aus dem infantilen Seelenleben ableitbar ist. Alles, was an den im seelisch Unbewußten wirkenden Wiederholungszwang erinnert, wird als unheimlich verspürt.[1] Als die christlichen Missionäre die Organisation der buddhistischen Kirche mit ihren frappanten Parallelen zur christlichen kennen lernten — wir verweisen nur auf den Rosenkranz; bald nach Gautamas Tode gab es in Ostasien Kirchenväter und Heilige, Priester, Mönche und Nonnen, Konzilien, kurz, den ganzen Apparat einer offiziellen Kirche — mag sie zuerst ein Gefühl der Unheimlichkeit ergriffen haben.

Das Sträuben gegen das Unheimliche fremder Riten und Kulte löst oft Reaktionen besonderer Art aus. Ich erinnere nur daran, daß die christlichen Kirchenväter das aus Brot und Wein bestehende Mahl der Mithrasanbeter als teuflische Nachahmung des Abendmahles ihrer Kirche erklärten: Tertullian ruft den Heiden zu (Apol. 47): „Woher also kommt es, daß ihr alles dieses dem unsrigen so Ähnliches bei euren Philosophen und Poeten vorfindet?

1) Freud, „Das Unheimliche" (Imago 1920) und „Jenseits des Lustprinzips" 1921.

Der Grund ist einfach der, daß sie aus unserer Religion geschöpft haben." Justin aber bemüht sich, nachzuweisen, daß Plato seine Logoslehre von Moses habe (1. Apol. 64) und daß die Teufel aufbrachten, Bilder der Kore an den Brunnen anzubringen, um die Genesislehre vom Geiste Gottes, der über den Wassern schwebe, zu verkehren. In diesen Fällen sehen wir, daß das Unheimliche später als Karikatur des Vertrauten, der eigenen Anschauung galt.

Wir haben bisher von unheimlichen Eindrücken gesprochen, die hauptsächlich dadurch ihren Gefühlscharakter erhalten, daß überwundene, primitive Überzeugungen bestätigt scheinen. Auch auf religiösem Gebiet handelt es sich dabei um eine Frage der Realitätsprüfung: lebt der (fremde) Gott oder nicht, übt er Wirkungen, Strafen, Belohnungen etc. aus oder nicht? Ein individuelles Gegenstück zum Unheimlichwerden fremder Götter bildet die Gefühlseinstellung des zwangskranken Patienten, von dem oben die Rede war: manche Kaisergestalten der deutschen Vorzeit z. B. sind ihm tief unheimlich. Er kann sich schwer vorstellen, daß z. B. Friedrich Barbarossa oder Heinrich IV. gelebt haben wie wir, dabei führt er immer den Kontrast zur Gegenwart als besonders „gespenstisch" an. Dieser Patient projiziert die eigene Kindheitsamnesie und die unheimlichen Gefühle, die mit der Wiederkehr der von ihr gedeckten Erlebnisse verknüpft sind, auf die Historie. Bedeutsame seelische Veränderungen, die in seinen Beziehungen zum Vater und in den realen Verhältnissen der Familie in einem bestimmten Zeitpunkte stattgefunden haben, haben später in Verschiebung auf die Weltgeschichte dieses Gefühl herbeigeführt. Demselben Patienten erscheint das Elternhaus und seine Bewohner selbst unheimlich und gespenstisch; dieses Gefühl stellt sich als Index der Entfremdung ein, wenn er, während er sich des Kontrastes zwischen seiner früheren Existenz in der Familie und seiner jetzigen Beziehung zu ihr bewußt ist, in manchen Augenblicken die

überwundene Einstellung noch zu fühlen glaubt. Wir sehen hier deutlich, daß die durch das Unheimlichkeitsgefühl gekennzeichnete Veränderung im Bilde der Außenwelt in erster Linie als Veränderung der eigenen Gefühlskomplexion zu verstehen ist und gelangen auf diesem Wege wieder dazu, mit Freud von einer in die Außenwelt projizierten Psychologie zu sprechen.[1] Freud hat die Umwandlung der Metaphysik in Metapsychologie als ein wissenschaftliches Postulat aufgestellt. Dahin gehört sicher auch unser Versuch, die Veränderungen der Gottheit als angeblich übersinnlicher Realität aus den dynamischen Vorgängen des Seelenlebens zu erklären. So ist es uns bereits deutlich geworden, daß die veränderte Gefühlslage gegenüber einem Gotte eben in seiner Verwandlung zum Dämon zum Ausdrucke kommt. Aber auch im Unheimlichkeitsgefühl fremden Göttern und Riten gegenüber erkennen wir den Ausdruck bestimmter seelischer Vorgänge, die uns eine Veränderung anzeigen. Das Unheimliche dieser Art stammt zu einem großen Teile aus dem Sträuben gegen die Erkenntnis, daß sich unsere Gottheiten aus rohen und primitiveren Gottheiten entwickelt haben und daß ihre Herkunft noch für ihre jetzige Gestaltung bedeutungsvoll ist. Um es schärfer zu formulieren, würden wir sagen: der fremde Gott ist unheimlich, weil er der eigene Gott einer versunkenen Vorzeit war, den man überwunden zu haben glaubte und dessen Wirklichkeit in einem bestimmten Augenblick bestätigt scheint. Daneben kommt als Quelle starker

1) Psychopathologie des Alltagslebens. 7. Auflage, S. 311. — Der sprachliche Ausdruck wird bei der Beurteilung der oben angedeuteten Projektion bedeutsam. Ein Patient spricht oft von einem „Grauen“, das er verspüre; dies weist auf eine graue Salbe hin, mit der er behandelt wurde. Derselbe will oft jemandem eine (Ohrfeige) „schmieren“; er hat eine Schmierkur gemacht. Ein lästiger Druck am Kopf, über den er zu klagen hat, hat mit dem „Drucken“ zu tun, welchen Ausdruck der Vater dem Kinde, das den Stuhl hergeben sollte, gegenüber gebraucht hatte.

Unheimlichkeitsgefühle dem Moment der Wiederholung eine große Rolle zu.

Haben wir in den beschriebenen Fällen die Psychogenese der Unheimlichkeitsgefühle beim Einzelnen gegenüber den fremden Gottheiten und Riten auf ein Wiederauftauchen animistischer Überzeugungen zurückgeführt, so werden wir nicht zögern, denselben Vorgang in der Massenpsychologie, z. B. in der Teufelsangst und im Hexenglauben des Mittelalters wiederzufinden. Die Reaktionen des Einzelnen gegen das Unheimlichkeitsgefühl sind von verschiedener Art; die Überwindung dieser Gefühle durch Realitätsprüfung wird etwa zu Spott über das vorher unheimliche Objekt, zur Scham über sich selbst und endlich zur realen Auffassung des Objektes führen. Als stärkste Gefühlsreaktion der Massenpsyche gegen das Unheimliche fremder Gottheiten und ihre Bekenner kommt, soferne es sich um die Überwindung animistischer Überzeugungen handelt, Verachtung dieser Gottheiten und ihrer Bekenner in Betracht; erst spät weicht diese Reaktion einer stabilen und indifferenten Gefühlslage.[1]

1) Die Erkenntnis der Einheit aller Religionen und der ihr zugrundeliegenden seelischen Vorgänge verhindert das Auftauchen unheimlicher Gefühle gegenüber fremden Gottheiten und Riten. Diese Erkenntnis ist aber nur möglich, wenn entweder in die Wahrheit der Religion noch nicht Zweifel gesetzt worden ist oder wenn die Religion nur mehr als Objekt der Forschung in Betracht kommt, d. h. also für den naiv Gläubigen und für den areligiösen Wissenschaftler. Dem ersteren ist Gott noch nicht, dem letzteren nicht mehr unheimlich. Die Kirche erklärt die fremden, z. B. heidnischen Religionen als der jeweiligen Kulturstufe entsprechende Formen der Offenbarung des einen Gottes; die Wissenschaft als seelische und soziale Bildungen, die durch Prozesse des menschlichen Seelenlebens auf einer bestimmten Kulturstufe entstanden sind. So kommt es, daß der Priester, der von der Wahrheit seiner eigenen Religion tief durchdrungen ist, keine unheimlichen Gefühle gegenüber fremden Religionen verspüren wird; ebensowenig der Forscher, für den Religion nur als ein soziales oder psychologisches Phänomen Interesse hat.

IX

DAS UNHEIMLICHE AUS INFANTILEN KOMPLEXEN

„Entre nous, Socrate a raison, mais il a tort, d'avoir raison si publiquement."
VOLTAIRE, Socrate

Neben dem Unheimlichen, das entsteht, wenn überwundene animistische Überzeugungen wieder bestätigt erscheinen, können wir das Unheimliche, das der Wiederbelebung infantiler verdrängter Komplexe entstammt, unterscheiden. Im Gegensatz zu der Gefühlsreaktion der ersten Art handelt es sich bei dieser um die Verdrängung eines Inhaltes und um die Wiederkehr des Verdrängten. Alte verdrängte Vorstellungen aus der Kinderzeit, die durch einen Eindruck wiederbelebt werden, bringen in ihrer Wiederkehr das Gefühl der Unheimlichkeit hervor; die Realitätsprüfung als Kriterium versagt in diesem Falle, weil eine materielle Realität gar nicht in Frage kommt, sondern die psychische an ihre Stelle tritt. Bei Freud finden wir in dem angeführten Aufsatze Beispiele solcher Unheimlichkeitsgefühle, die von verdrängten infantilen Komplexen ausgehen, also durch Annäherung an den Kastrationskomplex, die Mutterleibsphantasie und andere gefühlsbetonte Vorstellungen entstehen.

Es ist leicht erkennbar, daß die beiden Arten des Unheimlichen oft ineinander übergehen, da die primitiven Überzeugungen, die wir aus dem Animismus ableiteten, mit den infantilen Komplexen innig zusammenhängen. Dies wird sofort klar, wenn wir

uns der Unheimlichkeit fremder Gottheiten erinnern. Die Unsicherheit, ob diese Gottheiten belebt sind oder nicht, könnte jenen manchmal auftauchenden Eindruck des Unheimlichen allein nicht bewirken; rein intellektuelle Fragestellung würde den großen Gefühlsaufwand nicht erklären können. Es ist vielmehr die bange Frage, ob der betreffende Gott die Kraft habe, uns zu schaden, die mit der wiederauftauchenden animistischen Überzeugung die starke Reaktion rechtfertigt. Wir verstehen die enge Verbindung der primitiven Überzeugungen mit den infantilen verdrängten Vorstellungen, wenn wir uns daran erinnern, daß die kindliche (und neurotische) „Allmacht der Gedanken" der Boden ist, auf dem diese Überzeugungen gewachsen sind. „Die Allmacht der Gedanken" aber ist, wie die Analyse der Neurosen nachgewiesen hat, ein Glaube, der sich hauptsächlich in der Angst, böse Wünsche könnten sich erfüllen, äußert. Mit den Wünschen feindseliger oder grausamer Art ist bereits von einer bestimmten Zeit der Kindheit an ein Schuldbewußtsein verbunden, das verdrängt wird und als dessen Ausdruck wir die Unheilserwartung und die dunkle Erwartungsangst verstehen, die das Unheimlichkeitsgefühl gegenüber fremden Gottheiten wesentlich mitbestimmt.

Die auf dem Allmachtsglauben beruhende Angst vor der Kraft böser Wünsche ist es auch, die am Grund der Unheimlichkeit fremder Gottheiten und ihrer Bekenner aufzuweisen ist. Sie ist dem Wesen nach dieselbe Angst, die den Volksglauben an den „bösen Blick" hervorgerufen hat, dessen Unheimlichkeit Freud erklärt.[1]

Die Religionsgeschichte zeigt uns in einer ungeheuren Anzahl von Fällen, daß den Angehörigen fremder Religionen oft die Kraft und Absicht, Andersgläubige auf verschiedene Art zu schädigen,

1) Das Unheimliche. S. 313.

zugetraut wird. Wenn die auf solchem Glauben gegründeten Beschuldigungen und Anklagen auch bei kulturell tiefer stehenden Völkern unverhüllter zu Tage treten, so gibt es doch Gelegenheiten genug, die dartun, daß die an der Spitze der Kultur schreitenden Völker sich nur schwer von dieser primitiven Überzeugung loslösen können. Es wird uns gewiß nicht überraschen, zu hören, daß ein Australnegerstamm behauptet, der Nachbarstamm habe geheime Zaubermittel angewandt, um den andern zu verderben, ihm z. B. eine bösartige Krankheit geschickt, um seine Männer oder seine Herden zu vernichten, aber es ist merkwürdig, wenn z. B. im Herzen von Europa noch an vielen Stellen geglaubt werden kann, daß eine bestimmte Religionsgenossenschaft eine geheime Organisation bilde, um die Angehörigen der fremden Religionen durch alle möglichen Mittel (Presse, Kapital etc.) zu verderben. Die Grundlage dieser oder ähnlicher Überzeugungen haben wir in dem Glauben an die „Allmacht der Gedanken" gefunden.

Auch die Monotonie dieser Anschuldigungen gegen fremde Religionen wird uns überraschen, wenn wir einige Beispiele, die wir wahllos aneinanderreihen, überblicken. Den Vorwurf des Ritualmordes können wir durch einen großen Teil der Weltgeschichte verfolgen, er wird in den verschiedensten Teilen der Erde gegen die Andersgläubigen in mannigfachen Formen laut. Bereits die Israeliten erhoben ihn gegen die Anhänger des Moloch und andere Nachbarstämme und die Propheten eifern gegen diese Art Götzendienst. Die ersten Christen hatten unter dieser Anklage außerordentlich zu leiden; fast vier Jahrhunderte lang mußten sie sich dagegen verteidigen.

Man erzählte von den geheimen Zeremonien der christlichen Gemeinden,[1] daß ein neugeborenes, ganz mit Mehl bedecktes

1) Nach Gibbon „History of the decline and fall of the Roman empire". Cap. XVI. ed. Murray Vol. I. p. 388.

Kind als ein mystisches Symbol der Einweihung den Messerstichen der neuaufgenommenen Christen preisgegeben wurde, welche dem schuldlosen Opfer ihres Irrwahnes, sogar ohne es zu wissen, manche geheime und tödliche Wunde beibrachten; daß unmittelbar nach Vollbringung dieser schrecklichen Tat die Christen das Blut tranken, die noch zuckenden Glieder auseinanderrissen und sich durch gegenseitiges Bewußtsein ihrer Schuld zu ewiger Verschwiegenheit verbanden. Ebenso verbreitet war bei den Römern der Glaube, daß auf diesen Mord ein Gelage folge, bei dem plötzlich die Lichter erloschen und in der Dunkelheit Mütter und Söhne, Brüder und Schwestern sich zu inzestuösem Verkehr fanden. Erst unter der Regierung Hadrians (117—138) wagten es die ersten christlichen Schutzredner, den Kaisern und dem Senate Schriften einzureichen, welche beweisen sollten, daß die den Christen gemachten Vorwürfe unbegründet waren. In der Verteidigungsschrift, die Athenagoras den beiden römischen Kaisern Marcus Aurelius und Lucius Verus (161—180) übergab, werden die drei Hauptanklagen gegen die Christen: Gottlosigkeit, Blutschande und Abschlachtung von Kindern zurückgewiesen. Der Schutzredner sagt da: „Nach unserem Gesetze ist es uns nicht erlaubt, diejenigen wieder zu schlagen, die uns schlagen, oder diejenigen nicht zu segnen, die uns fluchen; wir begnügen uns in unserem Leben auch nicht mit der einfachen Gerechtigkeit, nach der man glaubt, daß Gleiches mit Gleichem vergolten werden könne, sondern wir bestreben uns, durch Güte und Geduld uns vor den andern auszuzeichnen. Und nachdem wir mit solchen Grundsätzen ausgerüstet sind, wer möchte uns, sofern er bei gesundem Verstande, dem Verdachte aussetzen, daß wir die verruchten Mörder vieler Menschen seien? Denn anders können wir das Fleisch eines Menschen nicht genießen, es sei denn, daß er zuvor von uns getötet wurde. Wenn ihr aber unsere Ankläger fraget, ob sie

das, was sie vorbringen, auch gesehen haben, da möchte doch sicher, wie ich glaube, keiner von ihnen so alle Scham abgelegt haben, daß er das zu behaupten wagte. Indessen haben wir Sklaven, der eine in größerer, der andere in geringerer Anzahl, deren Augen und deren Spürkraft wir wahrlich nicht entgehen können, und dennoch hat bis jetzt noch keiner von ihnen eine so ungeheure Lüge vorgebracht. Mit welcher Glaubwürdigkeit werden darum nun diejenigen des Mordes und des abscheulichen Mahles angeklagt, die es nicht über sich gewinnen, der Hinrichtung eines Menschen, der mit Recht zum Tode verurteilt wurde, zuzuschauen? Oder mit freudigem Gemüte den Fechterspielen und Tierkämpfen, auch selbst wenn sie von euch, o Fürsten, veranstaltet werden, beizuwohnen? Diesen Schauspielen haben wir also entsagt, weil wir des Glaubens sind, es sei ein geringer Unterschied zwischen den Mördern und denjenigen, die dem Mord beiwohnen. Eine Frau, welche die Geburt abtreibt, ist bei uns des Mordes schuldig, und wenn sie nach der Geburt das Kind aussetzt und verläßt, halten wir sie für eine Kindesmörderin; wer sollte nun glauben, daß wir die Kinder eine Zeitlang sorgfältig ernähren und sie dann töten!"

Die Hartnäckigkeit dieser gegen die Christen gerichteten Beschuldigungen, die Tausende von Christen in verschiedenen Teilen des römischen Reiches das Leben kostete, ersieht man am besten daraus, daß Origenes und Minucius Felix am Anfang des zweiten Jahrhunderts, Arnobius am Ende desselben, Eusebius in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, Salvian im fünften Jahrhundert und manche andere Patres die Verdächtigung heftig zurückweisen mußten. Die Form, in der dies geschieht, ist nicht uninteressant; stellenweise scheint es, als ahnten die christlichen Verteidiger diese seelischen Motive des Aberglaubens. In der zweiten Verteidigungsschrift, die der Märtyrer Justinus an den römischen Kaiser Antonius Pius (138—161 n. Chr.) und an das ganze römische Volk gerichtet hat,

sagt er: „Durch böse Dämonen angetrieben, haben dieses Gerücht einige übrigens schlechte Menschen ausgestreut. Denn da man auf die falsche Anklägerei hin, die gegen uns gang und gäbe ist, einige hinrichtete, schleppten diese (schlechten Menschen als Werkzeuge der Dämonen) auch Hausgesinde von den Unsrigen, Knaben und Mägdelein zu den Folterbänken und zwangen sie da mit entsetzlichen Martern, jene erdichteten Verbrechen zu gestehen, die sie, (die Peiniger selbst) und zwar öffentlich verüben, und um die wir uns, weil wir keines davon an uns haben, auch nicht kümmern, indem wir den unerzeugten und unaussprechlichen Gott zum Zeugen unserer Gedanken ebenso wie unserer Handlungen haben. Denn warum könnten sonst nicht auch wir diese Sachen öffentlich mit euch für gut anerkennen und sie als göttliche Philosophie erklären, indem wir einfach angeben, als feierten wir die Mysterien des Saturnus durch Menschenopfer, und damit, daß wir uns, wie es heißt, mit Blut volltrinken, täten wir gerade dasselbe, was jenem bei euch verehrten Götzenbilde geschieht, das nicht bloß mit Blut von unvernünftigen Tieren, sondern noch dazu auch mit Menschenblut angesprengt wird, indem ihr den bei euch angesehensten und vornehmsten Mann es mit dem Blute der Getöteten feierlich begießen lasset .... Weil wir aber von derlei Dingen nichts wissen wollen und jenen, die solche Untaten verübt haben und nachahmen, sie aufzugeben raten — wie wir das auch gegenwärtig mit diesen Worten angestrebt haben — so werden wir auf allerlei Weise angefeindet. Allein es kümmert uns nicht, weil wir wissen, daß ein gerechter Gott alles sieht. Möchte nun auch jetzt irgend jemand eine hohe Rednerbühne besteigen, und mit mächtig ernster Stimme herniederrufen: „Schämt euch, ja, schämt euch, die ihr das, was ihr öffentlich tut, auf Schuldlose schiebet und das, was euch und euren Göttern anhaftet, denen anhängt, die auch nicht den geringsten Teil daran haben! Tuet Anderes! Kommet zur Besinnung!“

Minucius Felix ruft in seiner Apologie des Christentums den Heiden zu: „Nur wer solchen Frevel wagen kann, kann ihn auch glauben. Euch sehe ich die neugeborenen Kinder bald den wilden Tieren und Vögeln aussetzen, bald aufknüpfen und so auf jämmerliche Weise aus dem Leben schaffen; manche Weiber vertilgen schon im Mutterleibe durch medizinische Tränklein den Menschen in seinem ersten Entstehen und begehen einen Kindesmord, ehe sie gebären. Und diese Greuel kommen allerdings von der Praxis eurer Götter. Saturn hat seine Kinder nicht ausgesetzt, sondern gefressen .... und noch heute wird von den Römern der latinische Jupiter mit einem Menschenopfer verehrt."

Der berühmte Tertullian aber verteidigt seine Glaubensgenossen folgendermaßen: „Man sagt uns nach, daß wir unsere Sakramente vollziehend, ein Kind töten und essen, worauf wir uns nach diesem furchtbaren Gelage blutschänderischen Vergnügen hingeben, zu welchen die Hunde oder vielmehr die Kuppler durch Umstoßung der Lichter sowohl die Finsternis als die Schamlosigkeit heilloser Gelüste verschaffen. So wird immerdar gesagt, und ihr sorgt, so lange das Gerede dauert, keineswegs dafür, daß es erforscht werde. Das, was man sagt, ist immer dasselbe; seitdem es aber gesagt wird, habt ihr noch keinmal versucht, unsere Verbrechen zu untersuchen. Wenn ihr daran glaubt, so untersucht es doch; wenn ihr es aber nicht prüfen wollt, so glaubt ihm auch nicht .... Wie können denn nun andere das tun, wozu ihr unfähig seid? Oder haltet ihr uns für Ungeheuer? Hat denn die Natur an und für sich uns schon zu solchen Geschöpfen gemacht, die besonders befähigt sind, Blutschande zu begehen und Menschenfleisch zu essen? Wenn ihr aber der Ansicht seid, daß der Mensch imstande ist, solche Gemeinheiten zu begehen, so könnt ihr selbst sie auch begehen: ihr seid gerade solche Menschen, wie auch die Christen. Wenn ihr aber selbst nicht dazu fähig seid,

so sollt ihr auch nicht daran glauben: die Christen sind ebenso Menschen wie ihr."

Als das Christentum zur herrschenden Religion wurde, verfuhr es gegen die Häretiker und Juden wie einst die Heiden gegen dasselbe verfahren hatten. So beschuldigte es einige montanistische Sekten, daß sie alljährlich zu Ostern den Körper eines Kindes zerstechen, dessen Blut mit Mehl mischen und dann daraus die Eucharistie verfertigen. Die Kirchenväter Irenaeus, Clemens von Alexandrien, Epiphanius usw. klagen verschiedene Sekten der Gnostiker wie die Karpokratianer, Marcioniten und andere an, daß sie in ihren geheimen Versammlungen Blutschande treiben, die aus diesen Sünden geborenen Kinder töten, mit Spezereien zubereiten und verzehren. Die Ketzer des Mittelalters, z. B. die Paulitianer, Bogumiten, Albigenser, Waldenser usw. werden ähnlicher Verbrechen angeklagt, obwohl oder weil sich gerade diese Sekten durch besondere Sittenreinheit auszeichneten. Dieselben Vorwürfe erhoben die Mohammedaner gegen verschiedene ihrer Sekten. Es ist kaum verwunderlich, wenn bei einem Aufstande zum Christentum bekehrte Neger, ein Kruzifix mit einem schwarzen Christus vorantragend, ein Christenmassacre mit dem Rufe eröffneten: „Schlagt die Weißen tot, sie haben Christus ermordet!" Die Ubiquität solcher Anklagen wird durch die Sammlung chinesischer Bilder bewiesen, die ein protestantischer Missionär unter dem Titel: „Die Ursache der Aufstände im Yangtse Tal" herausgegeben hat, um den europäischen Residenten eine Vorstellung davon zu geben, auf welche Weise die gebildeten Literaten Chinas gegen die Europäer hetzten.[1] Eines dieser Bilder stellt einen christlichen Gottesdienst vor; an einem Kreuze hängt ein Schwein, auf dessen Körper befinden sich die zwei chinesischen Charaktere, mit

1) Die folgenden Beispiele aus Graf Coudenhove „Das Wesen des Antisemitismus", Berlin 1901. S. 310 ff.

denen der Name des Heilands geschrieben wird. Vor diesem blasphemischen Bilde knieen chinesische Christen; auf drei Bänken sitzen Missionäre mit chinesischen Weibern und treiben Unzucht. Oben steht: ‚Die Verbreitung der Religion in den christlichen Kapellen'. An den Seiten des Bildes steht: „Der unerträgliche Gestank ist heruntergeströmt 2000 Jahre. Leute, die sich gewöhnlich gar nicht einmal kennen, kommen von allen Seiten zusammen und paaren sich, wie es ihnen gefällt. Menschliche Wesen und Teufel, Männer und Weiber schlafen auf demselben Polster zusammen." Diese bildliche Darstellung hat den Zweck, die Bewohner der 19 Provinzen (ganz China) „zu warnen und aufzuklären, damit sie genau die Tatsachen erfahren, und damit alle, die untereinander verwandt und benachbart sind, sich zusammentun und sich sorgfältig vor diesen Verführern schützen, damit die Brüder des himmlischen Schweines nicht in ihre Türen eintreten". Ein anderes Bild stellt Missionäre dar, die eine schwangere Frau aufschneiden und ihr die Frucht herausziehen. Ein drittes Bild stellt christliche Missionäre dar, die mit konvertierten Chinesinnen einer Frau die Brüste und einem Kinde den Bauch aufschneiden, ein anderes stellt die Kastration eines Kindes durch die Missionäre vor, die auch einem auf einem Bette liegenden Chinesen die Augen ausstechen. In einer chinesischen Hetzschrift, die den Titel führt: „Ein tödlicher Hieb der verworfenen Lehre" ist folgendes zu lesen: „Bei Begräbnissen pflegen die Religionslehrer alle Verwandte und Freunde aus dem Hause zu entfernen und die Leiche wird in einen Sarg gelegt, nachdem die Türen geschlossen wurden; dann werden beide Augen von der Leiche herausgenommen und die Höhlung mit Pflastern zugeklebt. Das nennen sie „das Zusiegeln der Augen für die Reise nach Westen". Der Grund, warum sie die Augen herausreißen, ist folgender: aus 100 Pfund chinesischen Bleies können 8 Pfund Silber gewonnen werden, der Rest,

92 Pfund Blei, kann dann zum ursprünglichen Preis verkauft werden. Die einzige Möglichkeit jedoch, um das Silber zu gewinnen, ist die Vermischung des Bleies mit den Augen der Chinesen. Die Augen der Ausländer sind zu diesem Zwecke unbrauchbar: daher nehmen sie nicht die Augen ihrer eigenen Leute, sondern bloß jene der Chinesen. Die Methode, durch welche das Silber gewonnen wird, ist von keinem der eingeborenen Christen jemals verraten worden, während der langen Periode, in welcher diese Religion hier zu Lande verbreitet worden ist. Sie schneiden sogar den Mädchen die Eierstöcke aus, kastrieren Knaben, und benützen verschiedene Methoden, um sich das Gehirn, die Leber und das Herz von Kindern zu beschaffen. Wenn wir nach der Ursache suchen, die zu dieser Tat veranlaßt, so ist es ihr fester Entschluß, unser Volk von Grund aus zu betrügen und unter diesem Vorwande es auszurotten.“ In den sogenannten chinesischen „Blaubüchern“, einer chinesischen Sammlung offizieller Dokumente über alle Staatsfragen, ist folgendes zu lesen: „Nach meiner Meinung benützen die verrotteten Sekten (Christen), um Zaubermittel und Arzneien zu erlangen, gewisse Teile des menschlichen Körpers und vermengen sie mit Gehirn. Sie beginnen damit, von den Leichen das zu nehmen, was sie brauchen, und wenn das nicht angeht, so nehmen sie es von den Lebenden, daher verstümmeln sie Kinder, solange noch Leben in ihren Körpern ist.“ Ein anderes chinesisches Werk, das den Titel führt: „Tod der Religion des Teufels“, schreibt: „Die christliche Sekte zerhackt die Geschlechtsteile der Knaben; groß ist die Zahl der Kinder, die auf diese Weise zu Tode gehackt wurden. Mögen daher alle Kinder auf ihrer Hut sein, da sie sonst durch einen Schnitt des Messers in die Unterwelt befördert werden können.“ Es scheint nicht notwendig, auf die Geschichte der Ritualmordbeschuldigung gegen die Juden, die sich in diesen Zusammenhang einreiht, hier einzugehen. Man weiß, daß sie in verschiedensten

Formen auftauchte und noch immer auftaucht, die allgemeinste aber dieser Versionen ist, die Juden hätten einen Knaben umgebracht, um sein Blut zur Bereitung ihrer Osterbrote zu benützen. Es ist nur eine andere Form der Beschuldigung, wenn die Juden des Mittelalters angeklagt wurden, die Hostie, den symbolischen Leib Christi, durchstochen und geschändet zu haben. Auch die andere Anklage des Mittelalters, nämlich die der Brunnenvergiftung, ist nun durch die analytische Kenntnis der Sexualsymbolik deutbar geworden, sie wirft den Juden die Verführung christlicher Frauen vor, hinter diesem Vorwurf aber steht der ernstere des Inzestes.[1] Es ist bekannt, wie resistent sich gerade das Ritualmordmärchen gegenüber allen Aufklärungsversuchen in ungebildeten Volksschichten oder bei halbkultivierten Völkern erwiesen hat.

Es sei nur noch ein Beispiel angeführt, das für viele andere zeigen soll, wie sehr das Volk jetzt noch geneigt ist, Andersgläubigen oder Fremden schreckliche Verbrechen, insbesondere Kindermord zuzutrauen und aufzubürden.[2] Dies beweist folgender Vorfall aus der neuesten Zeit: im Juni des Jahres 1870 wurde in Madrid plötzlich ein kleines Kind vermißt und sofort verbreiteten sich unter dem Volke die albernsten Gerüchte. Man beschuldigte die Franzosen, Freimaurer und Protestanten, dieses Kind und noch viele andere, deren Zahl die Fama immer mehr vergrößerte, gestohlen zu haben: man sagte, daß Franzosen, Freimaurer und Protestanten Menschenopfer bringen und deshalb Kinder der Katholiken stehlen, dann hieß es, wie das „Journal des Débats“

1) Zur Brunnensymbolik vgl. die in der analytischen Literatur gegebenen zahlreichen Beispiele. Jesaias ruft (51. 1b 2) „Blickt auf den Fels, aus dem ihr gehauen und auf die Höhlung des Brunnens, aus dem ihr gegraben seid. Blickt auf Abraham, euren Ahnherrn, und auf Sara, die euch gebar.“

2) Nach Chwolson. Die Blutanklage. Frankfurt a. M. 1901. S. 215.

berichtete, daß die Franzosen die Kinder stehlen, um aus ihrem Blute Geheimmittel zur Verlängerung des Lebens und aus ihrem Fette ein Mittel gegen Schwindsucht herzustellen. Den Freimaurern warf man vor, daß sie die Kinder ihren wilden Gottheiten opfern und den Protestanten, daß sie die Kinder stehlen, um sie zu Juden zu machen. Die Erregung in den Vierteln von Madrid, die von der ungebildeten Klasse bewohnt sind, nahm gefährliche Dimensionen an und der damalige Zivilgouverneur von Madrid, Moreno Benitez, sah sich veranlaßt, strenge Maßregeln zur Aufrechterhaltung der Ordnung zu ergreifen, da verschiedene Personen bereits vom Pöbel mißhandelt worden waren.[1] Der letzte große Krieg, der die Kulturvölker Europas von der verleugneten Macht unbewußter Haßregungen in so grauenhafter Weise überzeugte, hat jedem, der die Nachrichten aus beiden Lagern verfolgte, bewiesen, daß dieselben oder ähnliche Anklagen und Beschuldigungen von jedem der feindlichen Teile gegen den anderen gerichtet wurden.

Den Lesern der Zeitungen ist es erinnerlich, wie oft die Feinde beschuldigt wurden, unschuldige Kinder erschlagen, Frauen vergewaltigt, Kunstwerke absichtlich zerstört zu haben etc. Ja, in singulären Fällen wurde sogar der Verdacht, der Gegner fresse die Leichen der gefallenen Feinde, in mehr oder minder verhüllter Form laut, was wie eine atavistische Erinnerung klingt. Die Geschichte der religiösen Kämpfe zeigte dieselben Erscheinungen; es ist offenbar gleichgültig, ob die nationalen oder religiösen Leidenschaften der Massen erregt werden, die Konsequenzen sind die gleichen: die Verdrängungen werden durchbrochen und die Sublimierungen aufgehoben. Ist nach Freud das Unheimliche jene Art des Ängstlichen, das ein wiederkehrend Verdrängtes ist, so

1) Nach D. Chwolson, Die Blutanklage. S. 215.

müssen wir uns fragen, ob auch die Unheimlichkeit der Ritualmordvorstellung durch solche Wiederkehr verdrängter Vorstellungen entsteht. Es scheint, als ob unser individuelles Erleben uns keinerlei Eindrücke hinterlassen hat, die sich einer so befremdenden Vorstellung vergleichen ließe. Nun hat die Analyse nachgewiesen, daß die Vorstellungen des Getötet- und Gefressenwerdens als Befürchtungen, die sich als Reaktionen auf infantile feindselige und kannibale Gelüste einstellen, in der Kinderzeit des Einzelnen eine später nicht mehr erkannte Bedeutung besitzen. Jene insbesonders gegen den Vater gerichteten Wünsche erhalten ihr Ziel durch den Bemächtigungstrieb und werden durch die aus dem kindlichen Ödipuskomplex stammenden Regungen gespeist. Wir brauchen nur an die vielen Märchen zu erinnern, in denen Kinder oder junge Leute von wilden Tieren, Riesen, bösen Geistern getötet und verspeist werden sollen, um zu erkennen, daß die Ritualmordvorstellung keine singuläre Stellung im Seelenleben inne hat. In der Darstellung der Analyse eines neurotischen Patienten, die alle Einzelheiten der psychischen Entstehungsgeschichte der kindlichen Angst getötet und gefressen zu werden verfolgt, hat Freud die seelischen Grundlagen dieser Vorstellung nachweisen und ihre Verknüpfung mit der prägenitalen kannibalen Libidoorganisation zeigen können.[1] Das Menschenopfer als religiöse Übung war einmal bei allen Völkern bekannt; es wurde erst spät durch das Tieropfer abgelöst. Die Religionsforscher und Ethnologen haben erkannt, daß ursprünglich der Gott selbst oder sein Stellvertreter es ist, der geschlachtet wurde und dessen Stelle später das Opfertier einnahm. Nach Freuds Darstellung,

---

1) Freud. „Aus der Geschichte einer infantilen Neurose" in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 4. Folge, auch „Analyse der Phobie eines 5jährigen Knaben" in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 3. Folge. — In beiden Aufsätzen ist die später darzustellende Verbindung dieser infantilen Angst mit dem Kastrationskomplex dargestellt.

die sich besonders auf das reiche Material der Forschungen Robertson Smiths und Frazers stützt, war das Tieropfer selbst ein totemistischer Ersatz für die ursprünglichere, periodisch wiederholte feierliche Tötung Gottes (des Vaters). Die zweifache Anwesenheit des Gottes in der Opferszene als derjenige, den und dem man opfert, stellt sich als sekundäres Gebilde dar; sie erweist sich als Ausdruck einer ambivalenten Einstellung gegenüber dem Vater, in dem sowohl die feindlichen als auch die zärtlichen Regungen ihre Befriedigung finden. Die tiefste Erniedrigung Gottes ist in dieser Szene sozusagen ad majorem gloriam dei geschehen. Der Sinn des Opfers liegt darin,[1] daß es dem Vater Genugtuung für die an ihm verübte Schmach in derselben Handlung bietet, welche die Erinnerung an diese Untat fortsetzt. Im Töten und Verzehren des Sohnes Gottes, der seine große Bedeutung erst durch die hinter ihm stehende Figur der ursprünglichen Vatergottheit erhält, in der Kommunion, die im gemeinsamen Genießen vom Fleisch und Blut der Sohnesgottheit erfolgt, identifizieren sich die Gläubigen mit ihm. Wir wissen, daß die christliche Eucharistie die vorläufig letzte religiöse Entwicklungsform ist, die sich aus der alten Totemmahlzeit ableiten läßt. Wir erkennen, daß der Ritualmordglaube einer Vorstellung entspricht, die für eine weit zurückliegende Phase der Kulturentwicklung eine hervorragende Bedeutung erlangt hatte; in ihm lebt die unbewußte Erinnerung an die feierliche Zeremonie der Tötung eines Jünglings, der als Repräsentant des rebellischen Sohnesgottes in den meisten antiken Religionen alljährlich geschlachtet wurde. Es wird uns nicht verwundern, zu hören, daß der Ritualmordglaube die angeblichen Opfer des fremden religiösen Fanatismus namentlich in Kindern sah. Erinnern wir uns des Vorganges der Beschneidungs- und Initiationsriten, die ursprünglich

1) Freud, Totem und Tabu, 2. Aufl. S. 200.

zur Pubertätszeit stattfanden und später bei vielen Völkern in die frühe Kindheit vorverlegt wurden, um zu erkennen, daß diese Verlegung einerseits bestimmte stärker gewordene Tendenzen befriedigen, andererseits den intellektuellen Zusammenhang unterbrechen und die Verständlichkeit der Ritualmordvorstellung erschweren sollte. Denselben Zwecken dient die Ersetzung der Vorstellung des an einem bestimmten jungen Gott verübten Ritualopfers, die bereits peinlich empfunden wurde, durch die unkenntlich gewordene und verallgemeinerte Phantasie des Ritualmordes an einem beliebigen Kinde.[1]

Die Anklage des Ritualmordes stellt eine vom unbewußten Schuldbewußtsein diktierte Projektion der Feindseligkeit gegen den eigenen Gott auf einen fremden Stamm vor. In ihrer Konstituierung werden die verdrängten, aber ihrer Natur nach unzerstörbaren Regungen des Hasses gegen den Gott auf andere verschoben, während die ihm geltenden bewußtseinsfähigen, zärtlichen Gefühle zur Ausübung der Rache mobilisiert werden und nun reaktiv verstärkt als tiefer Schmerz über den an ihm (oder seinen Anhängern) verübten religiösen Frevel empfunden werden. Das Vorbild der urzeitlichen Projektion der eigenen Feindseligkeit in die Außenwelt, wodurch die Phantasie der primitiven Menschheit Dämonen erschuf, ist hier wiederholt. Man wird einsehen, daß die Bedeutung der Ritualmordanklage in einer Bemühung zur Entlastung des eigenen unbewußten Schuldgefühles liegt; der Sohnesgott (Dionysos, Herakles, Mithras, Christus) hatte das große Verbrechen der Bruderschar, den Vatermord auf sich genommen, es durch seinen schrecklichen

1) Es ist nicht uninteressant, daß dann dieses Kind den Heiligkeitscharakter, der seinem prähistorischen Vorbild zugeschrieben wurde, gerade durch den an ihm begangenen Ritualmord doch erhält, z. B. der angeblich von den Juden 1745 zu rituellen Zwecken ermordete $3^1/_2$jährige Knabe Simon von Trient.

Tod gesühnt und war so zum Erlöser der Brüder geworden. Nun aber hat sich das Schuldbewußtsein gerade durch den Opfertod des Sohnes erhöht; es ist, als habe die Vergöttlichung des Heros die ganze Ambivalenz, die einst dem Vater galt, auf ihn gerichtet, als wäre er zum Objekt der unbewußten Freudseligkeit geworden, da er sich an die Stelle des von ihm gestürzten Vatergottes setzte. Die von ihm empfangene Lösung ist gerade durch seinen Opfertod zunichte geworden, da die Schuld daran verleugnet wurde. Die gegen ihn gerichtete agressive Regung hat sich unter dem heuchlerischen Vorwande der Rache an dem Andersgläubigen befriedigt. Der Trotz gegen ihn hat gesiegt, da gerade die Verfolgung der Andern seine Opfertat sinnlos macht.

Haben wir die Ritualmordphantasie als eine unverständlich gewordene Erinnerung an die feierliche Tötung eines Gottes dargestellt, so ist es wahrscheinlich, daß auch die mit ihr verknüpften Vorstellungen aus der religiösen Entwicklung und dem unterirdischen Fortwirken jener Tendenzen, die sie bewirkten, verstanden werden können. Die Entstehungsgeschichte der Vorstellung des rituellen Genießens der Kinderleiche, beziehungsweise des Blutes des Opfers, ist von der Mordvorstellung nicht abtrennbar. Im Verzehren des erschlagenen Vaters hatten sich die rebellischen Söhne der Urhorde seine Kräfte und bewunderten Eigentümlichkeiten angeeignet, sich mit ihm identifiziert und eine periodische Gemeinschaft mit ihm und untereinander aufgerichtet. In der periodischen Totemmahlzeit lebt die Erinnerung an dieses erste große Fest der primitiven Menschheit fort. Der Sohnesgott, dessen Gestalt stellvertretend für den Vater eintrat, wurde nun zum Objekt der früher totemistischen Brudermahlzeit. Die Gemeinde genießt in Brot und Wein von seinem Fleisch und seinem Blut und heiligt sich im „Abendmahl“. Die Eucharistie der Katholiken wie das Passahmahl der Juden haben sich aus dieser Vorstellung entwickelt

und beziehen von ihr den Charakter des Geheiligten. So fügt sich auch der Gedanke vom Fressen eines geschlachteten Kindes in den Rahmen dieser uralten Realität, deren Sinn nicht mehr verstanden worden war.

Der ursprüngliche Zusammenhang ist durch viele Verallgemeinerungen und Verschiebungen unkenntlich geworden, ein der Entstellungsgeschichte zwangsneurotischer Symptome vergleichbarer Vorgang. Ursprünglich sollte ein Sohnesgott getötet und gemeinsam gefressen werden. An seine Stelle tritt in der Ritualmordvorstellung ein beliebiges menschliches Kind, später wird angeblich dem Kinde nur Blut abgezapft, das genossen wird. Dieses Blut wird zur Bereitung des Osterbrotes bei den Juden verwendet. Das Osterbrot (Mazzath) ist aber gerade der Ersatz des zu genießenden Gottes. Diese vielfache Entstellung und Schichtung wird nur durch die historische und genetische Betrachtungsweise verständlich. Der Ritualmordgedanke ist aus der Erinnerung an die Tötungszeremonie eines menschlichen Repräsentanten der Gottheit zu verstehen, so wie die Phantasie des Verzehrens eines Jünglings, der an Stelle der Gottheit steht. Die Eroberer von Peru und Mexiko fanden die Zeremonie bei ihrer Ankunft wieder und wußten nicht, daß das, wovor sie sich erschauernd abwandten, in gemilderter Form in ihrer eigenen Religion, in der Abendmahlerzählung sowie in der Eucharistie, fortlebt. Dasselbe Ritual aber steht im Mittelpunkte der Pubertätsfeier der Wilden; der bedeutsamste Bestandteil der sozialreligiösen Mannbarkeitsfeier der Primitiven ist die Fiktion, daß der einzuweihende Jüngling getötet und gefressen werde.[1] In den Sitten dieser unserer, von der Kultur nicht beleckten Vettern hat sich ein Stück der Menschheitsvergangenheit erhalten, dessen letzte Spuren wir in der Ritualmordvorstellung wiederfinden. Die

1) Vgl. meine Arbeit „Die Pubertätsriten der Wilden". Probleme der Religionspsychologie. I. Teil.

Ritualmordphantasie aber bewahrt uns die unbewußte Erinnerung an jene Frühzeit des Menschengeschlechtes auf, da die Bemächtigungstendenzen und die kannibalen Gelüste noch in ihrer ganzen elementaren Wildheit wirksam waren; das Angstvorzeichen kann nach der Anschauung der Analyse als Zeugnis der Verdrängung gelten. Das Erleben des Einzelnen wiederholt auch hier nach dem biogenetischen Grundgesetz das der Art: die Angst getötet (gebissen) und gefressen zu werden spielt in der Psychogenese der kindlichen Phobie eine große Rolle. [1]

Die Wirkung derselben psychischen Mechanismen ist in der Entstehung der Unheimlichkeitsgefühle erkennbar, welche in vielen Menschen durch die Vorstellung der Beschneidung erregt wird und deren Intensität eine wesentliche unterirdische Quelle antisemitischer Tendenzen geworden ist. Auch hier läßt sich erweisen, daß die Unheimlichkeitsreaktion durch die Wiederkehr von Verdrängtem entsteht, denn die Kastration und ihre gemilderten Formen der Beschneidung, Einschneidung etc. haben wirklich in der Geschichte der menschlichen Familie und der Völker eine bestimmte bedeutungsvolle Rolle gespielt. Die Ausführung der Beschneidung sowie ihrer Aequivalente wird bei den Wilden zum Zeichen dafür, daß der mannbar gewordene Jüngling in den Stamm aufgenommen wurde und nun alle Rechte und Pflichten eines erwachsenen Stammesgenossen übernehmen kann. Die von der Vätergeneration ausgeführte oder von ihr zumindestens anbefohlene Operation wird zur conditio sine qua non der Mannbarkeit;

1) Es ist wahrscheinlich, daß die rituellen Speisegebote der Juden den Wirtsvölkern ursprünglich durch die Wiederkehr der verdrängten, an den Totemismus anknüpfenden Vorstellungen unheimlich wurden. — Es ist hier vielleicht der Platz dafür, hervorzuheben, daß auch die Geschichte der totemistischen Beschränkungen ihre ontogenetische Parallele in der psychisch bedingten Entstehung der häufigen Eßstörungen des Kindesalters findet.

erst nach dieser Schädigung, durch die dem inzestuösen Begehren der Jünglinge gewissermaßen Einhalt geboten wird, wird der jungen Generation der legale Weg zum Weibe freigegeben. So konnte diese schmerzhafte Erniedrigung allmählich zum ersehnten Ziel werden und zur Reaktionsbildung von Überlegenheits- und Überwertigkeitsgefühlen führen, da die Operation von Gott (dem Vater) verlangt und ausgeübt wird, die Entstehung einen lebhaften Auserwähltheitsglauben begünstigen, der neben dem Widerstreben gegen eine narzißtische Schädigung wirksam bleibt. Dieser Auserwähltheitsglaube entstammt ursprünglich homosexuellen Regungen: durch die Beschneidung wird der Jüngling in den Stammesverband oder den Männerbund aufgenommen und gilt fortan als par inter pares. Durch die Beschneidung aber werden die Jünglinge in Übereinstimmung mit dunklen Phantasien der Kinderzeit zu Frauen oder Geliebten der Väter. Die Fortwirkung des so gewonnenen Auserwähltheitsglaubens ist noch bei den Mohammedanern, die auf den „unbeschnittenen Hund" von Giaur stolz herabsehen und bei den Juden zur Zeit des Bestehens ihres nationalen Reiches, da sie ihre unbeschnittenen Nachbarn verachteten, zu erkennen.[1] Es

1) „Unbeschnittene" ist im antiken Israel ein Schimpfwort, das nicht nur den Philistern galt (Richter 1 43, 1 58, S. 17. 1. S. 17—26, 31—34 usw.); ebenso wird es in Südaustralien und auf Rook Island noch jetzt gebraucht. Die meisten primitiven Völker, welche die Beschneidung ausüben, sehen auf den Unbeschnittenen verächtlich herab; erst durch die Beschneidung erlangen die jungen Leute das „Bürgerrecht". Die afrikanischen Stämme der Banalla und Bapullu meinen: „ohne Beschneidung ist der Mann kein Mann, er ist schwach, nichts, er wird beschimpft, verlästert und sogar verbannt; er geht einsam umher, kann keine Frau bekommen. Nur der Beschnittene ist ein rechter Mann, der erbberechtigt ist und arbeiten und fechten kann" (Nach Steinmetz „Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien". Berlin 1903. Seite 40 f.). Bei den Wanika in Ostafrika ist der Unbeschnittene aus der Gesellschaft der Männer ausgeschlossen; die Monbuttu, Bongo und Mittustämme in Zentralafrika weisen es zurück, mit

kann hier nur darauf verwiesen werden, daß die auf den Auserwähltheitsglauben dieser Art beruhende Selbstüberschätzung später die gegensätzlichen Minderwertigkeitsgefühle herausforderten, die nun neben den Regungen der ersten Art wirken.[1] Zu dieser Wandlung mögen verschiedene Faktoren zusammengewirkt haben, deren Bedeutung wir hier nicht zu untersuchen haben, wir wollen nur

Unbeschnittenen zusammen zu essen. Beschnittensein ist nicht nur im antiken Israel eine stolze Bezeichnung, sondern auch bei den meisten Primitiven; im alten Ägypten, bei den Azteken (und Mayas) sowie auf der Rookinsel ist die Beschneidung nur auf die höchsten Klassen (Priester und Krieger) beschränkt. Eine Vorstellung von der Verbreitung der Beschneidung kann man sich aus folgenden Daten machen: die meisten amerikanischen, afrikanischen und polynesischen Völker üben sie noch aus. Andree beschreibt die gegenwärtige Verbreitung der Beschneidung bei den Primitiven wie folgt (Archiv für Anthropologie, XIII, 74): „Die Westküste (von Afrika) nebst Hinterländern gehört ihr — geringe Unterbrechungen ausgenommen — vom Senegal bis Benguella. Die Kaffervölker mit Ausnahme der Zulu beschneiden, ebenso fast alle Ostafrikaner, die Galla jedoch ausgenommen. Sie herrscht auf Madagaskar, bei den christlichen Abessyniern, Bogos und Kopten. Im Herzen des schwarzen Erdteils ist sie von den Monbuttu und Akka geübt. Fast alle Eingeborenen des australischen Kontinents, die Südwestecke ausgenommen, haben die Beschneidung; sie kommt vor in Melanesien, die Papuas von Neu-Guinea abgerechnet. Unter den Polynesiern fehlt sie den Maori. Vereinzelt ist sie bei nord-, mittel- und südamerikanischen Stämmen anzutreffen. Nach einer flüchtigen Übersicht sind es 200 Millionen Menschen, der siebente Teil aller, die sie ausüben.“ Diese Zahl vergrößert sich außerordentlich, wenn man die Beschneidungsäquivalente wie Zähneausziehen, Haarreißen etc., die bei den Primitiven üblich sind, hinzurechnet. Bedenkt man, daß die Taufe ein Bestandteil der Beschneidungsriten darstellt und so ein Überbleibsel bis in die Religionen der Kulturwelt hineinragt, daß noch Paulus die Beschneidung an St. Thimotheus vollzog (Ph. 3 5, Ac. 16 3), daß noch die christliche Sekte der Ebioniten stolz auf ihr Beschnittensein war, wird man die Bedeutsamkeit dieser Institution erkennen.

1) Ähnliche Anschauungen über die Kastration und die Beschneidung sowie ihre psychische Verwertung wurden bereits von J. Sadger ausgesprochen („Über den Kastrationskomplex“. Fortschritte der Medizin. 1915/16 Nr. 30 und 31 sowie „Neue Studien zum Kastrationskomplex“, daselbst 1920).

zwei als besonders wesentlich hervorheben, die durch den Zusammenbruch des nationalen Reiches gegeben waren. Die Zerstreuung der Juden unter fremde Völker, welche die Beschneidung nicht mehr übten und das Eindringen fremder Sitten mußten den Wert und die Bedeutsamkeit dieser Verschiedenheit in den Augen der Juden, die gerade der Beschneidung wegen verspottet wurden, allmählich heruntersetzen. Mehr noch als dieses Moment war es ein anderes psychisches, das vom nationalen Zusammenbruch an seine Wirksamkeit entfaltete. War die ursprüngliche Schädigung des Narzißmus in Reaktionsbildung zum Quell starker Selbstüberschätzung geworden, so mußte eine folgende schwere Beeinträchtigung des nationalen Narzißmus, die das intensive Gefühl der Versagung in der (homosexuell sublimierten) Liebe zu Gott erweckte, diese reaktiv noch verstärken, so daß sich auf der Basis des gekränkten Narzißmus ein tiefgehender Auserwähltheitsglauben konstituieren konnte.[1] Gerade diese Gefühle konnten sich auf die schweren Schicksalsschläge berufen, welche die Juden erlitten hatten und das Bewußtsein einer Sonderstellung ableiten; das immer schwerer werdende Leid, das unbewußte Gefühle der Erbitterung und der Feindseligkeit hervorrufen mußte, wurde reaktiv gerade zum Beweis besonderen Geliebtwerdens durch Gott. Nur auf diesem Boden konnte die Anschauung erwachsen, daß Gott züchtigt, wen er liebt. In der Auffassung der Strafe als Liebesbeweis erkennen wir den theologisierten Ausdruck von libidinösen Regungen, welche im individuellen Seelenleben entscheidende Beiträge zu typischen Schlagephantasien der Pubertät liefern, welche die inzestuöse Liebesbeziehung zum Vater zum Ziel haben.[2] Die Selbstunterschätzung

1) Es soll nur angedeutet werden, daß diese Gefühle sich auch den Führern des Volkes gegenüber geltend machten.

2) Über die Psychogenese der kindlichen Schlagephantasien siehe Freuds Aufsatz „Ein Kind wird geschlagen". Int. Zeitschrift für Psychoanalyse. I. Jahrg.

aber wird durch die abwehrenden Kräfte bestimmt; sie ist auch erst mit der Lockerung der religiösen und nationalen Gebundenheit gegeben. Das geliebte Objekt, bei dem man eine Versagung erlitten hatte, wurde wie bei der Melancholie ins Ich aufgenommen und nun der eine Ichteil vom andern nach dem Vorbilde des Liebesobjektes mißhandelt. Der Wechsel von Selbstüberschätzung und Selbstunterschätzung wäre demnach aus dem Schwanken zwischen homosexuell-masochistischer Kastrationslust und ihrer sadistisch betonten Abwehr in Form der Kastrationsangst zu verstehen. Die passive Kastrationslust ist mit starken Auserwähltheitsgefühlen verbunden, die Kastrationsangst mit Selbstverachtung auf Grund sozialen Schuldbewußtseins.

Die von den Juden beibehaltene Operation der Beschneidung, die allmählich die Bedeutung eines ruhmvollen Zeichens der Aufnahme in den heiligen Bund mit Gott verloren hat, wird nun unbewußt zum trotzig festgehaltenen Symbol der Grausamkeit des geliebten Objektes, das in der Operation mitbestraft wird. Es ist so, wie wenn in der bekannten Anekdote der kleine Junge trotzig dem Vater droht: „Wart' nur, du wirst schon weinen, wenn ich mir die Händ' erfrier'". Diese ingrimmige masochistisch-sadistische Verwertung eines ursprünglich von außen auferlegten, später unbewußt provozierten Leides, welche das Schicksal des Judentums charakterisiert, stellt sich uns als gleichzeitige Befriedigung von Erotik und Schuldbewußtsein (als Reaktion auf feindselige Wünsche) dar; die Parallele zu den individuellen Phantasien der Neurotiker, welche das Schlagen eines Kindes zum Inhalt haben, wird zum Verständnis dieser eigenartigen Einstellung heranzuziehen sein. Wie bei der großen Gruppe von Neurotikern, welche diese Phantasie aufweisen, wird es auch in der Entwicklung mancher Völker zum unbewußten Sexualziel, vom Vater (Gott) gezüchtigt zu werden. Wie in der individuellen Analyse sehen wir auch hier, daß das Objekt einer alten Identifizierung, die noch sadistisch betont war, vom folgenden Masochismus zum

Sexualobjekt umgewandelt wurde.[1] Der Kastrationskomplex ist die tiefste Ursache des Antisemitismus, aber auch der Unheimlichkeit, welche die Juden für eine lange Zeit des Mittelalters und für viele Leute noch in unserer Zeit umgibt. Am Juden ist jene dunkle, aus der Kinderzeit stammende Drohung vollzogen worden; er ist so nach einer kindlichen Sexualtheorie zum Weibe geworden.[2]

Das Gemisch von Grauen, ursprünglich Angst, und Verachtung, das den Juden von Seiten ihrer Wirtsvölker entgegengebracht wurde,

1) Die obigen Bemerkungen machen manche Korrekturen und Ergänzungen notwendig. Die Stelle des Vaters oder Gottes kann im Völkerleben durch ein anderes Volk oder andere Völker ersetzt werden, die dann als Instrument Gottes betrachtet werden; siehe die Gestalt des Cyrus bei den israelitischen Propheten, die vorausgesagte Zerstörung Jerusalems durch ein fremdes Volk etc. Die Leiden oder Züchtigungen, welche ein Volk zu dulden hat, werden durch unbewußte Regungen des Schuldbewußtseins provoziert. Das Schuldbewußtsein der Juden gegenüber ihrem Gotte hat in der Zeit des Exils sowie in der nach der Zerstörung Jerusalems starken Ausdruck in den Reden der großen Propheten gefunden. — Jedem Kenner der israelitischen Geschichte ist es bekannt, daß es im alten Israel eine lange Periode gab, die durch Kriege gegen die Nachbarvölker charakterisiert war. In dieser Zeit nationaler Aktivität hatte sich ein großer Teil sadistischer Tendenzen freie Bahn gebrochen. Jahwe war damals ein grausamer Kriegsgott. Die Zeit des großen nationalen Unglücks schuf in Christus eine Gestalt, die nach Jahwes Willen grausamen Todes sterben mußte und so ein Sinnbild des gequälten Volkes wurde, das von der Erfüllung sadistischer Wünsche zu masochistischen Zielen fortgeschritten war. Das passive Ziel der folgenden Zeit war eben, von Gott gezüchtigt zu werden.

2) Im Seelenleben des Kindes spielt ursprünglich die Geschlechtsdifferenz keine Rolle; es zeigt auch nichts von einer verschiedenen Bewertung der Geschlechter; wenn der kleine Junge zum erstenmale ein weibliches Genitale sieht, will er die anatomische Verschiedenheit von Mann und Frau nicht anerkennen und hält nach der primären, narzißtisch betonten Analogie des eigenen Körpers daran fest, daß auch die Frauen einen Penis haben. Erst unter der Nachwirkung der ersten Sexualeinschüchterung, welche zumeist die Form von Kastrationsdrohungen in mehr oder minder verhüllter Form annehmen, entwickelt er in Umbildung seiner früheren Theorie die Ansicht, der ursprünglich auch den Frauen eigene Penis sei ihnen weggenommen, abgeschnitten worden.

gilt unbewußt zum größten Teil den Juden als Vaterrepräsentanten, welche diese grausame Operation vollzogen, sowie den Juden als Opfern dieser Schädigung. Die soziale Sonderstellung der Juden hatte ebenso wie die des Weibes keine stärkere Wurzel als diese unbewußte Vorstellung. Der Jude wurde so auf der einen Seite zu einer Art atavistischer Schreckfigur, von dem die Kastration drohte, als auch zum Objekt der Spottlust, da diese Operation an ihm vollzogen worden war; beide Gefühle aber entspringen dem kindlichen Stolz auf den eigenen Penis, den wir in der Analyse als Penisnarzißmus bezeichnen. Freud hat zuerst auf die Bedeutung des Kastrationskomplexes in der Psychogenese des Antisemitismus hingewiesen; er bemerkt, daß der Knabe schon in der Kinderstube hört, „daß dem Juden etwas am Penis — er meint ein Stück des Penis — abgeschnitten werde und das gibt ihm das Recht, den Juden zu verachten".[1] Shakespeare hat in der Figur des Shylock den Juden so gestaltet wie er den Gefühlen des mittelalterlichen Volkes erschien und in seiner Dichtung unbewußt auch die tiefsten Motive dieser feindseligen und unheimlichen Gefühle gezeigt: der Jude, der dem christlichen Edelmann ein Stück Fleisch herausschneiden will, ist unbewußt ein Bild des Kastrators.[2] Aber auch die den Juden

1) Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben in „Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre". 3. Folge. S. 26. Freud hat dort auch darauf hingewiesen, daß die von Weininger aufgestellte gleiche Bewertung des Juden und des Weibes auf die Wirkungen des in der Kinderzeit erworbenen Kastrationskomplexes zurückgeht. Es sei hinzugefügt, daß es in diesem Zusammenhang als eine Verschiebung aufzufassen ist, wenn Weininger dem Juden und dem Weibe intelligibles Ich und Größe abspricht. Seine Behauptung, der Jude wäre sexuell weniger potent und sicher auch „aller großen Lust weniger fähig als der arische Mann" (Geschlecht und Charakter. 7. Aufl. 1907. S. 423), läßt sich aus der Herrschaft derselben infantilen Komplexe verstehen.

2) Daß das von Shylock geforderte Stück Fleisch ursprünglich ein Stück Penis oder der Penis selbst sein soll, ist aus dem von der Psychoanalyse

erkannten psychischen Mechanismus der „Verschiebung nach oben" zu erklären. Es ist bemerkenswert, daß in Shakespeares Drama selbst die Stelle, wo der Schnitt erfolgen soll, nicht immer sichersteht. Der Vertrag zwischen Shylock und Antonio lautet (1. Akt, 3. Szene) dahin, daß das Fleisch aus einer von Shylock auszuwählenden Stelle geschnitten werden sollte:

'. . . . . let the forfeit
Be nominated for an equal pound
Of your fair flesh, to be cut off and taken.
In what part of your body pleaseth me'

In derselben Szene spricht übrigens Shylock deutlich seine Kastrationsabsicht aus:

'If I can *catch him once upon the hip*
I will feed fat the ancient grudge I bear him'

Erst später wird im Drama ein Stück Fleisch aus der Brust gefordert. Ist so die ursprüngliche Bedeutung von Shylocks Forderung für den Zuschauer durch den Verschiebungsvorgang unbewußt unerkennbar geworden, so taucht die Kastrationsdrohung wie zum Ersatz an manchen anderen Stellen deutlich genug auf. Unverhüllt spricht sie Graziano (4. Akt, 1. Szene) aus:

'Now, infidel, I have thee on the hip.'

Er weist auf die oben besprochene ähnliche Bewertung des Weibes und des Juden unter dem Zwange des Kastrationskomplexes hin, wenn Graziano dem Schreiber des Richters (Nerissa) flucht (5. Akt, 1. Szene):

'Would he were gelt that had it, for my part,
Since you do take it, love, so much at heart.'

In derselben Szene spricht Graziano noch einmal dieselbe Drohung aus:

'Well, do you so: let not me take him, then;
For if I do, I'll mar the young clerks pen'.

Porzia und Nerissa wollen sich in solche Tracht kleiden (3. Akt, 4. Szene) daß

' . . . . they shall think we are accomplished
With tha wet lack . . . . '

Die Shylock- und die Porziahandlung zeigen hier ihre latenten Verbindungsfäden, die auch an anderer Stelle aufleuchten. Es kann hier nicht auf die Analyse des Shakespeareschen Dramas eingegangen werden, es seien nur einige Züge herausgegriffen, welche die beiden großen Handlungen in in ihrem unbewußten Zusammenhang zeigen. Shylocks Tochter Jessica, die entführt wird, ist ein deutlicher Ersatz seiner verstorbenen Frau. Antonio und Shylock sind Abspaltungen einer ursprünglich einheitlichen Individualität und erschöpfen ähnlich wie Macbeth und die Lady die Möglichkeiten der Reaktion auf eine Tat. Die Schiffe Antonios, die verloren gingen, entsprechen kraft

ihrer sexualsymbolischen Bedeutung der entführten Jessica. Wenn die unterirdische Verbindung zwischen Antonios Schiffsverlust und Jessicas Entführung die geheime Identität von Shylock und Antonio verrät, so ist Antonio gleichzeitig auch als Sohnestyp dargestellt, so daß die Antonio drohende Bestrafung der Kastration die Rache für den von ihm (in der Abspaltung der Lorenzo-Figur) ausgeführten Inzest ist. Die ursprüngliche, latente Identität Shylocks und Antonios ist auch in der kunstvollen Parallelität ihrer Schicksale erkennbar: am Ende verliert Shylock sein Geld und muß sich dem Christentum unterwerfen; es ist so, als würde nun er, der Kastrierende, selbst kastriert. Daß der entscheidende Richter im Prozeß zwischen Shylock und Antonio Porzia ist, scheint nur wieder auf die Bedeutung des Kastrationskomplexes in Shakespeares Drama hinzuweisen, da doch eine Frau, also ein nach der infantilen Theorie (vgl. den oben zitierten Ausspruch Porzias) des Penis beraubtes Wesen den Spruch fällt. Sie steht also wirklich in der Mitte zwischen dem Juden, der unbewußt dem Weibe gleichgesetzt wird und der Kastrator ist, und Antonio, der kastriert werden soll. (Die intellektuelle Verachtung des Weibes und die Misogynie, beruht, wie die analytische Erforschung der Neurosen zeigt, zum großen Teil auf der Nachwirkung der unbewußten Phantasie, das Weib sei ihres Penis beraubt.) Die androgyne Figur Porzias in der Gerichtsszene sowie die Verkleidungen von Frauen als Männer (Porzia, Nerissa, Jessica) weisen übrigens deutlich den Weg zu einer Deutung, die auch auf die homosexuellen Züge in der Dichtung Rücksicht zu nehmen hätte. Es kann nach analytischen Voraussetzungen keine zufällige Ersetzung sein, wenn ein Stück Fleisch als Buße für das Geld gefordert wird. Geld, Kot und Penis werden, wie Freud ausgeführt hat, zu einem „unbewußten Begriff", so daß die drei Dinge im Seelenleben für einander eintreten können. Die Gefühle der Verachtung für Shylock, die sich bei den venezianischen Edelleuten zeigen, stehen deutlich genug neben denen des Grauens, ja der Angst vor dem düsteren Manne. — Wenn Porzia das Problem des Richterspruches in der Weise löst, daß sie Shylock das Recht der Buße zuerkennt, aber ihm verbietet, einen Tropfen Christenblut bei der Operation zu vergießen, so wird hier die Beziehung der Kastration zum Ritualmord und zum Blutaberglauben klar. Der verborgene mythische Gehalt der Shylock-Antoniohandlung, der das in den Porziaszenen von Freud nachgewiesene mythische Motiv ergänzt, hängt mit den Tötungs- und Kastrationstendenzen innig zusammen: Shylock ist die vermenschlichte Verkörperung des alten, grausamen Gottes, Antonio vertritt die Stelle des Erlösergottes und jugendlichen Heilands, der für die Brüder dulden muß. Der milde Antonio, der für die Brüder (Edelleute) allen Haß Shylocks trägt, rückt so unbewußt in die Nähe Christi. In der Konstellation der befreundeten Edelleute gegenüber Shylocks ist vielleicht eine letzte, dichterisch verarbeitete Spur

zugewendeten freundlichen Gefühle des Mitleids, wie sie im Philosemitismus und in den „Toleranz"-bemühungen zum Ausdruck kommen, wurzeln im infantilen Kastrationskomplex und stellen den Ausdruck der anderen Seite der ambivalenten Gefühlskomplexion dar.[1] Die Juden werden den Wirtsvölkern zu einer unbewußten

---

des alten Mythos, der die vereinigten Brüder den mächtigen Vater besiegen ließ, zu erkennen. Es sei hervorgehoben, daß die obigen Bemerkungen keineswegs eine durchgeführte Analyse des Dramas Shakespeares ersetzen sollen.

1) Vgl. die ähnlichen Ansichten Sadgers in den beiden, früher genannten Publikationen. — Die Beschneidung als Ursache antisemitischer Tendenzen, wie sie in der Analyse von Neurotikern und Kindern erschien, wird durch die Urteile der Antike ebenso außer Zweifel gesetzt wie durch die Äußerungen des Massenhasses in unserer Zeit. Die Satiriker der griechischen-römischen Welt, Juvenal, Horaz („curti Judaei" Sat. I. 9, 70) u. a., wählen die Beschneidung manchmal als Ziel ihres Spottes: die römischen Kaiser wie Antiochus Epiphanes (1. Macc. 1, 48, 60 f.) und Hadrian versuchen immer wieder vergebens, die Beschneidungssitte bei den Juden zu unterdrücken. Die sekuläre Verdrängungswirkung hat die eigentliche Ursache des Antisemitismus immer mehr dem Bewußtsein entzogen. Von gelegentlichen Durchbrüchen bei sozial tieferen Volksschichten abgesehen, erkennen nur einzelne Beobachter in der Beschneidung noch bewußt eine starke Quelle der Abneigung gegen die Juden; ich zitiere beispielsweise zwei Äußerungen aus einer Rundfrage (Die Lösung der Judenfrage. Herausgegeb. von Julius Moser. Berlin-Leipzig 1907.): „Die Beschneidung ist es, die allen Juden für die ganze Lebensdauer den Stempel des Judentums aufdrückt und dadurch den Kreis der Juden auf das schärfste und durch ein äußerliches Merkmal gegen alle anderen Volkskreise abgrenzt. Es ist nur eine natürliche Reaktion, wenn die Gefühle des Fremdseins auf der anderen Seite dadurch noch gesteigert werden." (Aus der Antwort des Abgeordneten Dr. Adolf Neumann-Hofer. S. 292): „Den Juden sind die Christen im Grunde widerlich und diesen jene zuwider und unheimlich zugleich . . . . Besondere Nahrung findet die Animosität der Christen dadurch, daß deren religiöse Riten die Nichtjuden intensiv abstoßen. Die Beschneidung, auf die der Jude so stolz ist, dünkt dem Nichtjuden etwas sehr peinliches zu sein, wenn nicht mehr. Der Christ wird nie das Gefühl los: wäre dir wie ihm geschehen, wärest du ein Verstümmelter, ein Gebrandmarkter." (Aus der Antwort von Karl Felix von Schlichtegroll. S. 75; die Stellen von mir gesperrt.)

Bestätigung der Kastrationsmöglichkeit, daher rührt zum größten Teil die Verachtung gegen sie, die vielfach rationalisiert wird; andererseits verbindet sich mit der Verachtung für den Kastrierten die dunkle Angst, dasselbe Schicksal zu erleiden.

Die Geschichte der Kulturentwicklung läßt uns verstehen, in welchem Zusammenhang die Kastrationsangst mit der Ritualmordphantasie steht. Die Pubertätsriten der Wilden zeigen sowohl die Fiktion der Tötung als auch die wirkliche Beschneidung der jungen Leute beim Eintritt in das Alter der Mannbarkeit. In dem bereits zitierten Aufsatze habe ich nachzuweisen versucht, daß die angebliche Tötung im wesentlichen die Bestrafung der aggressiven, gegen die väterliche Macht gerichteten Tendenzen, die Kastration in ihrer abgemilderten Form der Circumcision und Incision die Strafe für die inzestuösen Begierden der Jünglinge bezwecken soll. Diesen beiden Regungen, welche den stärksten und primitivsten unbewußten Wünschen der jungen Leute entsprechen, soll durch die Zeremonien ein Riegel vorgeschoben werden. Es ist wahrscheinlich, daß ursprünglich die wirkliche Tötung der Erstgeborenen, wie sie manche primitive Völker noch jetzt ausüben, durchgeführt und erst später durch die Kastration ersetzt wurde. Die Kastration (Beschneidung) ist bereits die mildere Taktik, welche allerdings die sexuellen Motive der Rivalität zwischen Vätern und Söhnen klar erkennen läßt.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die primäre Form der Angst, welche später auf die Tötung und Kastration bezogen wurde, das Gefressenwerden zum Inhalte hat. In der Analyse der Tierphobien der Kinder ist diese Entwicklung besonders deutlich zu verfolgen. Freud hat schon früh den Zusammenhang zwischen der Kastrationsangst und der kindlichen Angst, von einem Tier gefressen zu werden, an einem Falle infantiler Phobie dargestellt. Wenn das Kind die ursprünglich dem Vater geltenden Befürchtungen auf das Tier verschiebt, so folgt es einer alten Spur, die

wir im Totemismus wiederfinden. Man darf sagen, daß in der Ritualmordphantasie ebenso wie in den Tierphobien der Kinder gewisse Züge des Totemismus in negativer Ausprägung wiederkehren.

Wir würden also die Reihenfolge der Angstvorstellungen folgendermaßen feststellen: Gefressenwerden — Getötetwerden — Kastriertwerden, wobei diese drei Vorstellungen gewissermaßen einen einzigen unbewußten Begriff bilden. Es muß hier daran erinnert werden, daß die Ambivalenzspannung, deren feindseliger Anteil sich in dem unbewußten Wunsche, der Vater (das Tier) möge sterben, äußert, zu einer solchen Verschiebung, wie sie in der infantilen Tierphobie nachzuweisen ist, strebt, um eine psychische Entlastung zu erreichen.

Wenn auch die Vorstellung des Getötetwerdens im bewußten Mittelpunkte der Ritualmordangst steht, so sind doch die angedeuteten beiden anderen neben ihr — besser hinter ihr — nachweisbar; man möchte sagen, daß die masochistische Reaktion (Getötetwerden) die herrschende ist, jedoch der Abwehr der verdrängten homosexuellen (Kastrationsangst) und oralen (Angst, gefressen zu werden) Strömungen ursprünglich sicher größere psychische Bedeutung zukommt.[1] Die

1) Dem Kulturhistoriker müßte es nicht schwer sein, zu zeigen, daß die Vorstellungen der Kastration und des Gefressenwerdens früher weit stärker in der Ritualmordphantasie hervortraten. Die Geschichten von verstümmelten Kindern, von der Zubereitung des Osterbrotes mit dem Blute der Opfer sind deutliche Zeugnisse des früheren Stadiums; die „Aufklärung" hat auch hier die wahren Motive der völkerpsychologischen Phänomene verdeckt. Noch im Mittelalter und vereinzelt auch in der neueren Zeit (Ritualmordhetze zu Damaskus im 19. Jahrhundert) tauchte die alte Vorstellung gelegentlich auf. Die Angst vor dem Gefressenwerden kann sich natürlich in unserer Zeit nicht in bewußter Ausprägung äußern; sie entstammt der ältesten, kannibalen Epoche der Menschheits- und individuellen Entwicklung und ist ihrer außerordentlich primitiven Stufe entsprechend dem Bewußtsein am fremdesten.

herrschende masochistische Tendenz wird mit Angst abgewehrt, die tieferen homosexuellen und oralen Tendenzen haben den Hauptanteil zu der Bildung einer regelrechten Phobie beigetragen; die individuelle Parallele dieser völkerpsychologischen Erscheinung wird durch die Analyse der Symptome der infantilen Neurosen gegeben; ich verweise wieder auf den von Freud beschriebenen Fall einer infantilen Neurose, die regressiv während der Krankheit im erwachsenen Alter analysiert wurde.[1] An dieser Stelle aber drängt sich eine Frage auf, die wir nicht länger abweisen können: woher stammen jene Eindrücke, welche so seltsam starke Reaktionen im Leben der Völker hervorrufen? Wenn wir von Verdrängung von Altvertrautem gesprochen haben, haben wir da nicht zu entscheiden, ob die von uns behauptete Bekanntschaft mit den komplexbetonten Vorstellungen eine individuell erworbene ist oder aus dem Erleben der Ahnen stammt, also eine phylogenetische Erbschaft ist? Nun ist es zweifellos, daß die Ritualmordvorstellung ebenso wie die Kastrationsangst auf ein phylogenetisches Erleben zurückgreift, daß also prähistorische Vorgänge ihre Wirksamkeit bis in den Reaktionen späterer Geschlechter in bestimmter Art fortsetzten. Es ist aber darum keineswegs so, daß die phylogenetische Erbschaft allein ausreichend wäre; diese wird vielmehr durch das individuelle frühinfantile Erleben wiedererweckt, ergänzt, variiert, gleichsam wiedererworben. Die Analyse zeigt sowohl die Tatsache, daß dort, wo ein entsprechendes Erleben in der frühen Kindheit nicht nachweisbar ist, die individuellen Reaktionen einem vererbten Schema folgen, als auch, daß sie sich in Anlehnung an reale Erlebnisse der infantilen Frühzeit entwickeln. Wie häufig kommt auch hier die Analyse in die Lage, an die Stelle eines starren, grauer Theorie entstammenden Entweder-Oder ein der Mannigfaltigkeit der Realität

1) Freud, „Aus der Geschichte einer infantilen Neurose".

entsprechenderes Sowohl-Als auch zu setzen.[1] Nach dem Vorbild der oben behandelten erklären sich auch die anderen Momente, welche eine religiöse oder nationale Gruppe den anderen unheimlich erscheinen lassen. Wir verweisen nur auf die Unheimlichkeit der Gestalt Marias und Jesu Christi für die Juden, welche wir im ersten Teile dieser Arbeit zu erklären versucht haben, auf die Unheimlichkeit exotischer Götterfiguren wie etwa der indischen Götter mit ihren Lingamattributen oder der androgynen Götter der Antike. Wir erkennen in diesen Gefühlen die seelische Reaktion auf ein aus der Verdrängung Wiederkehrendes. Wenn Freud die Unheimlichkeit, die sich an die Vorstellungen der Kastration, des Scheintodes usw. knüpft, als solche aus infantilen Konflikten bezeichnet, so können wir auch im Völkerleben von in der prähistorischen Menschheitsgeschichte erworbenen Komplexen sprechen. Das Unheimliche im individuellen Erleben entsteht durch Wiederbelebung verdrängter infantiler Komplexe. Die Analogie auf völkerpsychologischem Gebiete ist durch die Existenz der starken und unzerstörbaren Gefühlsbesetzungen, die den Eindrücken und Erlebnissen einer prähistorischen Vorzeit entstammen, gewährleistet. Das Unheimliche dieser Art stellt also ein Sträuben gegen wiederkehrende Vorstellungen dar, die der Menschheit einst vertraut waren und durch ihre Entwicklung verdrängt wurden. Die feierliche Tötung und das Fressen eines menschlichen Repräsentanten der Sohnesgottheit, die an die Stelle des Urhordenhäuptlings getreten war, bildete einen periodisch wiederkehrenden, integrierenden Bestandteil aller primitiven Religionen der Antike; sie leitete sich von einem wirklichen, jeder Erinnerung entzogenen Ereignis der Urzeit, nämlich der

1) Freud hat die oben aufgeworfene Frage des öfteren diskutiert. Ich verweise auf „Aus der Geschichte einer infantilen Neurose" (Kleine Schriften zur Neurosenlehre. IV. S. 688), „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" (3. Auflage, S. 430 f.) und „Totem und Tabu" (2. Auflage, S. 211).

Überwältigung des Urhordenvaters ab, und ihre letzte Spur reicht bis zur Feier der Kommunion der katholischen und der Passahmahlzeit der israelitischen Religion. Die Kastration oder vielmehr ihr Äquivalent, die Beschneidung, wurde von den meisten antiken Völkern, von denen wir Kunde haben, in ihrer Frühzeit in wirklicher oder symbolischer Form ausgeübt; sie ist wahrscheinlich ebenso eine Erinnerung an ein prähistorisches Geschehen wie die periodische Totemmahlzeit; ihre letzte Auswirkung hat sie noch in den Details der Tauffeierlichkeiten der Kirche gefunden. Die Annäherung an den primären Sachverhalt, wie sie z. B. in der Beschneidung der Juden erscheint, wirkt auf viele Menschen unheimlich. Wir werden in der Annahme nicht fehlgehen, daß ein Minus oder Plus der Annäherung an die in der Prähistorie jeweilig erworbenen Komplexe neben dem jeweiligen Verdrängungsstadium darüber entscheiden, ob eine bestimmte Vorstellung als unheimlich erscheint oder nicht. Der Anblick der christlichen Kommunion wird gewiß weniger unheimlich sein als etwa die Zeremonie der Tötung eines mexikanischen Jünglings, der als Gott jährlich geopfert und dessen Herz verzehrt wurde.[1] Das Unheimliche aus den infantilen oder, wie wir auf dem Gebiete der Völkerpsychologie sagen würden, in der Prähistorie erworbenen Komplexen erweist sich als viel hartnäckiger als jenes aus angeblich überwundenen, primitiven Überzeugungen. Dies wird schon dadurch erklärlich, daß es gegen die intellektuelle Zersetzungsarbeit besser gesichert ist; hier kommt die Frage der materiellen Realität nicht in Betracht, es handelt

1) Auf jene Fälle, in denen Riten der eigenen Religion unheimlich erscheinen, wurde bereits früher hingewiesen. Es sei als Beispiel eine Briefstelle von Flaubert (Correspodance. II. p. 232) angeführt, worin der Dichter von einer Taufe erzählt: als er „alle diese für uns bedeutungslosen Symptome sah“, mußte er sich vorstellen, „er wohne der Zeremonie einer aus dem Staube ausgegrabenen Religion bei“.

sich nicht um Aufhebung eines Glaubens an die Realität eines Inhaltes, sondern um die wirkliche Wiederkehr verdrängter Inhalte. Erinnern wir uns etwa daran, wieviel die Ritualmordphantasie, die Kastrationsvorstellung und andere Repräsentanten verdrängten Materiales zur Konstituierung der religiösen Verfolgung beigetragen haben, so werden wir einsehen, um wieviel resistenter das Unheimliche dieser Art ist, daß es viel schwerere Konsequenzen hat und zu weittragenden Ereignissen führt. Ja man kann sagen, die Gefühle der Unheimlichkeit gegenüber dem wiederkehrend Verdrängten haben sich in den großen religiösen Kämpfen, in den Strömen Blut, den Martern und Qualen, welche jede Religion ausnahmslos Andersdenkenden zufügte, einen elementaren Ausdruck geschaffen, dessen verborgenen Sinn bisher weder die Völkerpsychologie noch die Religionswissenschaft in seiner wahren Bedeutung erkannt haben.

X.

DIE ÄQUIVALENZ DER TRIEBGEGENSATZPAARE

Die Erscheinungen der Religion haben sich niemals der Herrschaft der Ambivalenz der Gefühlsregungen, die über ihre Anfänge entschied, entziehen können: alle religiösen Riten, Dogmen, Mythen und die religiöse Gefühlswelt werden von ihr unterirdisch durchdrungen. Die unbewußte Feindseligkeit gegen den potenzierten Vater, den die Menschheit Gott genannt hat, die aufrührerischen Regungen gegen ihn und das Schuldbewußtsein haben ihren Ausdruck auch auf einem Gebiete gefunden, wo wir diese Gefühle am wenigsten erwartet hätten: auf dem der religiösen Kämpfe, des Hasses und der Verfolgungen aus religiösem Eifer. Wir sind natürlich darauf gefaßt, hier der Feindschaft gegen den fremden Irrglauben, gegen Ketzerei und Gottlosigkeit zu begegnen, aber wir hätten erwartet, das Motiv dieser starken Gefühle sei Liebe zum eigenen Glauben, Anhänglichkeit an den eigenen Gott und Eifer für die Lehren der eigenen hochgeschätzten Religion.

In Wahrheit aber ist der Sachverhalt ein weit komplizierterer, wie die Analyse beim Einzelnen nachzuweisen vermag. Sie zeigt, daß die ersten religiösen Zweifel des Kindes eine Wiederspiegelung jener Kritik darstellen, welche es an die früher sakrosankte Person des Vaters knüpft und welche ihre triebhaften Motive nicht verleugnet. In der Analyse eines neurotischen Patienten, der infolge bestimmter Momente repräsentative Bedeutung für die von uns

aufgeworfene Frage zukommt, hat Freud gezeigt,[1] wie die kindliche Opposition gegen die religiösen Lehren beginnt und aus welchen verborgenen Quellen sie ihre Intensität bezieht. Der Patient war in früher Kindheit schlimm und widerspenstig gewesen; die Äußerungen dieser Eigenschaften hatten sich unter der Einwirkung der religiösen Sublimierung verringert oder waren ganz gewichen und hatten für eine bestimmte Zeit einer Art Zwangsfrömmigkeit Platz gemacht. Bald griff das Kind aber die Religion selbst an, stellte überraschend scharfsinnige kritische Fragen und zeigte dadurch, daß es in ihr die dunkle Ambivalenz gegen den Vater, die in ihr enthalten ist, herausgefühlt hatte. Der Gott, „den ihm die Religion vorgeschlagen hatte, war kein richtiger Ersatz für den Vater, den er geliebt hatte und den er sich nicht wollte rauben lassen. Die Liebe zu diesem Vater schuf ihm seinen kritischen Scharfsinn. Er wehrte sich gegen Gott, um am Vater festhalten zu können, verteidigte dabei eigentlich den alten Vater gegen den neuen. Er hatte da ein schwieriges Stück der Ablösung vom Vater zu vollbringen. Es war also die alte, in früherer Zeit offenbar gewordene Liebe zu seinem Vater, der er die Energie zur Bekämpfung und den Scharfsinn zur Kritik der Religion entnahm. Aber andererseits war diese Feindseligkeit gegen den neuen Gott auch kein ursprünglicher Akt, sie hatte ein Vorbild in der feindseligen Regung gegen den Vater, die unter dem Einflusse des Angsttraumes entstanden war und war im Grunde nur ein Wiederaufleben derselben." Jeder Analytiker kennt aus der Praxis ähnliche Beispiele des religiösen Verhaltens der Kinder zu einer bestimmten Zeit und weiß, wieviel Vorbildlichkeit dem von Freud dargestellten Fall zukommt. Das aber, worauf es uns hier ankommt, ist die Parallelerscheinung in der Völkerpsychologie, beziehungsweise in

1) „Aus der Geschichte einer infantilen Neurose" in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. II. Folge. S. 650 f.

der religiösen Entwicklung. Der seelische Vorgang stellt sich hier so dar: die Zurückweisung des neuen Gottes, der neuen Religion geschieht im Zeichen der Liebe und Verehrung für den alten Glauben, zugleich aber wird in ihr der andere Teil der Gefühlsambivalenz, nämlich die verdrängte Feindseligkeit gegen die alte Gottheit, fühlbar. So darf in jedem Falle religiösen Kampfes, den die Religionsgeschichte berichtet, das Zusammenwirken zärtlicher und feindseliger Strömungen gegen den eigenen Glauben angenommen werden; so verteidigten im Streite des altarabischen Heidentums gegen den Islam, des Judentums gegen das Christentum, der römisch-griechischen Welt gegen die ersten Christen, des Katholizismus gegen den Protestantismus die Gläubigen die alten Väter gegen die neuen, wobei aber gerade in der Abwehr des Neuen die feindseligen Gefühle gegen das Verteidigte sich Raum und Ausdruck gewannen. Wir ahnen bereits, daß die Gefühlsambivalenz nicht nur im Streite der konservativen Tradition gegen revolutionäre Tendenzen herrscht, sondern auch in den Anhängern einer neuen Religion, welche die alten „falschen" Götter und Götzen verfolgt, ihre Wirkungen entfaltet.

Wir meinen, wir könnten, uns vorsichtig vorwärtstastend, auf diesem Wege zu einem psychologischen Verständnis des religiösen Hasses gelangen. Es will uns vorläufig scheinen, als wäre die Verfolgung der fremden Religion aus der Projektion der verdrängten, feindseligen Gefühle gegen die eigene zu verstehen, ohne daß wir den Anteil von zärtlichen und verehrenden Strebungen ihr gegenüber verkennen wollen. Wir würden sagen, die immer wieder auftauchenden Impulse der Rebellion und Revolution gegen die eigenen Gottheiten finden in der Verfolgung der fremden Befriedigung. Wir sprechen von religiösem Haß und mancher könnte meinen, ein solcher Ausdruck sei unangemessen, denn die Religion fordere ja gerade die allgemeine Menschenliebe; wir wollen diesem

Einwurf Gehör schenken. Sollen wir uns indessen darauf berufen, daß die vergleichende Religionsgeschichte uns immer wieder zeigt, daß jede Religion in ihren Anfängen verfolgt wurde und später zur Verfolgerin wurde; sollen wir daran erinnern, daß die Forderung der allgemeinen Menschenliebe erst einen Höhepunkt der religiösen Sublimierung darstellt, und daran, daß diese ideale Forderung zwar von mancher Religion präsentiert, aber von keiner einzigen eingelöst wurde? Doch von solcher Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit abgesehen, es muß, wie wir gezeigt haben, etwas im Wesen der Religion selbst liegen, das nach Befriedigung feindseliger Gelüste verlangt und immer wieder verlangt und wir verstehen diese Ewigkeitstendenz der grausamen Lust, wenn wir ihrer Entstehung nachforschen. Ist in jeder religiösen Feindschaft auch die feindselige Strömung gegen den eigenen Gott wirksam, so spiegelt diese Erscheinung ein Stück der Urgeschichte der Religion wieder, wie sie Freud dargestellt hat. Die Religion, die dem Schuldbewußtsein, der Vatersehnsucht und dem Trotz ihre Entstehung verdankt und zum Schutz gegen den Ansturm gewalttätiger und feindseliger Impulse aufgebaut wurde, muß sich immer wieder gerade dieser Tendenzen erwehren; die unbewußte Feindseligkeit gegen den eigenen Gott gehört zum eigentlichen Wesen der Religion und ist nicht von ihr ablösbar.

Der religiöse Eifer der Verfolgung bewirkt es, daß dieselbe Handlung, durch welche der Gottheit die höchste Anhänglichkeit erwiesen und ein Zeugnis stärkster Liebe gegeben werden soll, zu gleicher Zeit intensive revolutionäre und feindselige Strebungen aktuell werden läßt. Freud hat in „Totem und Tabu“ dargestellt, daß das Opfer wie sein vorzeitliches Vorbild, das Totemmahl, und das religiöse Ritual überhaupt dieselbe Struktur der Kompromißerfüllung gegensätzlicher Gefühlsregungen gegen die Gottheit zeigt. Ohne Gotteslästerung würde es keinen Gottesdienst geben.

Das Schuldgefühl, dem für die Entstehung der sozialen Institution der Religion eine so große Bedeutung zukommt, erweist sich in der Religionsentwicklung nicht nur als schöpferisch, sondern auch als zerstörend. Die Präexistenz des unbewußten Schuldbewußtseins aus den revolutionären Impulsen gegen den eigenen Gott wird für die ununterbrochene Kette religiöser Verfolgungen bestimmend; die Unzerstörbarkeit dieser Regungen wird zur Quelle, aus der beständig die Antriebe zur zwanghaften Wiederholung derselben Vorgänge strömen.

Diese verdrängten Regungen bringen es zustande, daß gerade in Zeiten religiöser Hochflut der Haß gegen den fremden Gott und seine Bekenner durchbricht; die von der Religionswissenschaft und Kulturgeschichte angegebenen Gründe für diese Erscheinung sind keineswegs geeignet, den ganzen Sachverhalt zu erklären. Religionen üben nur so lange religiöse Toleranz, als sie schwach und angefeindet sind, werden sie stärker und gar zum herrschenden Glauben, wenden sie sich feindselig gegen die anderen Religionen. Das Joch, das eine mächtige Religion ihren Gläubigen auferlegt, die zunehmende Strenge ihrer Gebote und Verbote — selbst Ausdruck der Reaktion auf intensive Durchbruchneigungen — läßt die unbewußten feindseligen Regungen erstarken, denen wieder außerordentlich gesteigerte Liebes- und Anhänglichkeitstendenzen begegnen sollen. Die größte Intensität der aggressiven Tendenzen drängt zur motorischen Aktion, die am fremden Objekt geübt wird; in ihr wendet sich das Ich gegen seinen verhaßten Doppelgänger, auf den es die eigenen verdrängten Regungen projiziert hat.[1]

1) Die Aggression wendet sich freilich nur partiell gegen das fremde Objekt. Die Religion liefert Gelegenheit, in Form von Bußübungen, Entbehrungen, Verzichten und direkten Schädigungen die sadistischen Tendenzen gegen das eigene Ich zu kehren, das zugleich bestraft werden soll. Wir glauben, oben gezeigt zu haben, daß das triebhaft Aggressive seit ihren Anfängen im Wesen der Religion liegt und haben bemerkt, daß jede herrschende Religion vom Geist des Angriffs und des Kampfes beherrscht wird. Die

Die psychische Entlastungswirkung durch die Projektion ist leicht erkennbar. Es ist so, als wollten die Gläubigen sagen: Nicht wir hassen unseren Gott, wir lieben und verehren ihn ja, die bösen Anderen — Ketzer, Ungläubige und Andersgläubige — hassen ihn und wir verteidigen und rächen ihn an ihnen. Voltaire hat Recht — und in noch tieferem Sinne als er meint — wenn er die Verfolgung Andersgläubiger als eine Verletzung der eigenen Gottheit bezeichnet.[1] „Mein ist die Rache," spricht der Herr und

Terminologie der Religionen beweist dies zur Genüge: der Gott aller primitiven Völker ist ein Kampfgott, Jahweh z. B. der Herr der Heerscharen. Der Mithrasdienst, die Isismysterien der römischen Kaiserzeit zeigen viele militärische Ausdrücke; schon bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern, in den Clementinischen Briefen des Apostels Paulus finden wir den soldatischen Ideenkreis. Der Vergleich der Kirche mit einem Heere wird bis ins Einzelne durchgeführt. Die Taufe des Neubekehrten ist der Treuschwur, den die Rekruten auf die Fahne leisten, Christus ist der Imperator, seine Jünger bilden Kohorten, die den Dämon besiegen, die Abtrünnigen die Deserteure, die Heiligtümer Feldwachen, die frommen Bräuche Exercitien etc. (Näheres bei Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. S. IX.) Die militärische Terminologie der Kirche ist bis auf Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott" zu verfolgen. Man könnte sagen, jede Kirche sei eine ecclesia militans. Die psychischen Grundlagen von Kirche und Heer hat auch Freud (Massenpsychologie und Ich-Analyse. Wien und Leipzig. 1922) verglichen.

1) „Sur quel fondement parvint-on enfin à faire brûler, quand on fut le plus fort, ceux, qui avaient des opinions de choix? Ils étaient sans doute criminels devant Dieu, puisqu'ils étaient opiniâtres. Ils devaient donc, comme on n'en doute pas, d'être brûlés pendant toute l'éternité dans l'autre monde. Mais pourquoi les brûler â petit feu dans celui-ci? Ils représentaient que c'était entreprendre, sur le justice de Dieu, que ce supplice était bien dur, de la part des hommes; que de plus il était inutile, puisqu'une heure de souffrance ajoutée à l'éternité est comme zéro. — Les âmes pieuses répondaient à ces reproches que rien n'était plus juste que de placer sur des brasiers ardents quinconque avait une opinion choisie, que c'était à Dieu que de faire brûler ceux qu'il devait brûler lui-même et qu'enfin, puisqu'un bûcher d'une heure ou deux est zéro par rapport à l'éternité, il importait très peu, qu'on brûlat cinq ou six provinces pour des opinions de choix, pour des héresies" (Voltaire, Dictionn. philos. Art. Heresie I.)

es ist offenbar ein trotziges und ungehorsames Eingreifen in die Rechte des eigenen Gottes, wenn man sich als Rächer an seine Stelle setzen will. Unser Blick verfolgt die Menschheitsgeschichte und ein befremdender Aspekt eröffnet sich uns: die heiligen Kämpfe der Israeliten, die dijhads der Mohamedaner, die Glaubenskriege eines Konstantin, eines Karl des Großen, die Verfolgungen der Ketzer und Heiden im Mittelalter und in der Neuzeit, die Reformationskriege und die Niedermetzelung der Wilden, die sich nicht vom Heil in der Kirche überzeugen lassen wollten, sie sind alle zur Unterbringung eines übergewaltigen, unbewußten Schuldgefühls geführt worden. Tausend Scheiterhaufen mußten brennen, um den Zweifel an der eigenen Gottheit auszulöschen; die grausamsten Martern der Inquisition wurden ersonnen, um den Aufruhr in der eigenen Brust zu unterdrücken. Die starren Fanatiker und Eiferer aller Religionen sind unbewußt Revolutionäre gegen ihren Gott; Torquemada suchte ununterbrochen den Hauptketzer, der er selber war. Millionen Menschen wurden hingeschlachtet, um die verdrängte Feindseligkeit gegen den angebeteten Gott zu befriedigen und zugleich zu sühnen. Das „Dieu le veut!", das die Kreuzfahrer riefen, wenn sie in türkischen Städten alles niedermachten, in den Ghettis am Rhein plünderten und mordeten, erhält so eine tiefere Resonanz. Unsere vorläufige Übersicht der seelischen Vorgänge, die zur religiösen Verfolgung und ihrem Erdulden führen, können wir folgendermaßen zu formulieren versuchen: der Verfolgende wird die unbewußten aufrührerischen und feindseligen Gefühle gegen den eigenen Gott in der motorischen Abfuhr gegen den fremden befriedigen und dies mit Berufung auf seine zärtlichen und anhänglichen bewußten Strömungen jenem gegenüber tun können; in der Verwerfung, Unterdrückung und Bestrafung der fremden, häretischen Anschauung hat er zugleich seine eigenen revolutionären Impulse verworfen und gesühnt. Er hat sich unbewußt mit seinem Opfer identifiziert

und erleidet mit ihm die Strafen und die Pein, die er ihm auferlegt; so genießt er die Lust des Schmerzzufügens und die des Schmerzerleidens — ursprünglicher die des Überwältigens und des Überwältigtwerdens — zugleich. Der Verfolgte nimmt sein Leiden unter dem Zwange unbewußten Schuldbewußtseins, das der Reaktion auf die feindselige Strömung entspricht, auf sich und tut dies bewußt zur höheren Ehre des geliebten Gottes. Sein Leid stellt die Befriedigung des auf die verworfenen Wünsche reagierenden Schuldbewußtseins dar. Zugleich aber ist es die Bestätigung und neuerliche Befriedigung dieser Wünsche selbst, da mit ihrer Bestrafung auch die Wunscherfüllung gegeben ist. Das Opfer identifiziert sich auch mit dem Verfolger und hat so seinen feindseligen Gefühlen, die sich erst sekundär gegen das eigene Ich richteten, ein Ventil geschaffen. So genießt auch der Verfolgte unbewußt neben der vom Schuldbewußtsein geforderten Lust die des Schmerzzufügens.

Indem wir die eingehendere Diskussion unserer Resultate und ihre Zurückführung auf die allgemeineren Vorgänge der psychischen Dynamik verschieben, können wir jetzt unter Hervorhebung des Auffälligen und paradox Erscheinenden und unter Hinweglassung aller auf anderen Wegen gefundenen Einsichten unser Ergebnis in die uns geläufige Sprache der Libidotheorie übertragen. Wir würden sagen: die großen religiösen (und nationalen) Verfolgungen werden hauptsächlich von unbewußten masochistischen Tendenzen geführt, die sich am fremden Objekt entladen; die Leiden, die eine religiöse (und nationale) Gemeinschaft durch Verfolgung erduldet, werden von starken sadistischen Impulsen, die sich gegen das Ich gekehrt haben, in entscheidender Art mitbestimmt. Die Religionsgeschichte zeigt, daß die latenten Gefühle, die wir in der Psychogenese des religiösen Hasses annahmen, manchmal anscheinend unvermittelt zum Vorschein kommen, daß also eine Wiederkehr des Verdrängten stattfindet, wenn es — neben

den seelischen Momenten — die Macht- und Zeitverhältnisse erlauben. Dann wird der bisher Verfolgte zum Verfolger, der kaum minder grausam ist als sein Peiniger vorher. Um einige Beispiele zu nennen: die Chinesen haben im Boxeraufstand bewiesen, daß ihre Demut und ihre religiöse Unterwerfung ungezügelte Ausbrüche des Hasses und der Grausamkeit gegen die Europäer und Christen nicht ausschloß; die Armenier, die so lange unter den Verfolgungen der Türken zu leiden hatten, haben die Kehrseite ihres christlichen Märtyrertums in deutlichster Art gezeigt. Der siegende Islam war nicht milder als die arabischen Stämme, die ihn zuerst gewaltsam unterdrücken wollten. Die Juden haben bei ihrem Aufstande in Cypern und Alexandrien viele Tausende ihrer früheren Peiniger erschlagen und sich für ihre Leiden wahrhaft grausam gerächt. Die Christen, die im römischen Reich außerordentliche Leiden zu erdulden hatten, wurden raffiniert grausame Heidenverfolger.[1] Hatte noch Tertullian gegenüber dem heidnischen

1) Ich erinnere hier an den früher besprochenen Vorgang der doppelten Identifizierung. Ein Neurotiker wird z. B. durch den Anblick eines Fuhrmannes, der sein Pferd schlägt, oft in sexuelle Erregung gebracht; die von ihm verspürte Lust ist sowohl die des Schlagenden als auch die des Geschlagenen. Ähnlich ein anderer Fall, in dem sich der Patient sowohl mit dem hinzurichtenden Verbrecher als auch mit dem die Exekution ausführenden Henker identifiziert. In der Analyse sexuell Pervertierter läßt sich fast immer die psychische Mitwirkung der gegensätzlichen Triebregung nachweisen. Ein Masochist z. B. erhält Befriedigung nur, wenn er sich unter einem bestimmten Zeremoniell von einer Frau auf die Nates schagen läßt. Er muß u. a. dabei vornübergebeugt stehen und mit einer dunklen Hose bekleidet sein. Die Analyse erkennt, daß diese zwanghaft geforderte Situation die Umkehrung einer ursprünglichen Szene darstellt, in der der Patient als Kind eine starke Regung verspürte, die Mutter, als er sie aus einem Moorbad steigen sah, auf den (schwarzen) Hintern zu schlagen. Ein junges, an Zwangsneurose erkranktes Mädchen, das intensive sexuelle Gefühle empfindet, wenn sie den Geliebten in der Phantasie verschiedenen Qualen aussetzt, zeigt außerordentliche Neigung zu masochistischen Handlungen, die unbewußt lustvoll sind.

Staate Gewissensfreiheit für alle Religionen gefordert, so vergaß die siegreiche Kirche das Prinzip der Freiheit völlig. Firmicus Maternus fordert schon um 350 n. Chr. die gewaltsame Unterdrückung des Heidentums und der heilige Augustinus leitet die Pflicht der Ketzerverfolgung sogar aus den Evangelien ab. Die Nachkommen jener Christen, die sich, fromme Psalmen singend, in die Arena drängten, um sich von wilden Tieren zerfleischen zu lassen und so das Himmelreich zu erwerben, werden die abweichende religiöse Ansicht Anderer blutig unterdrücken und über Mauren, Juden, Heiden und Ketzer ebenso gierig herfallen wie einst jene Bestien über ihre Ahnen. Die Religionen sind nur tolerant, solange sie noch schwach oder schon im Stadium der Auflösung sind; es ist nicht allzu schwer, unter solchen Umständen tolerant zu sein.

Die analytisch nachweisbare Tatsache, daß der Quälende masochistisch die Qual seines Opfers mitgenießt, als wäre er der leidende Teil, das Opfer aber unbewußt an der Wut seines Peinigers sadistisch teilnimmt und daß diese unbewußte Befriedigung umso stärker ist, je größer der Anteil der manifesten Triebregung erscheint, läßt es gerechtfertigt erscheinen, von der Äquivalenz der Triebgegensatzpaare zu sprechen. Wir verstehen darunter die Tatsache, daß die psychische Auswirkung des einen Teiles eines Triebgegensatzpaares eine gleichzeitige Wirkung des anderen ergänzenden Teiles voraussetzt. Der Ausdruck Äquivalenz der Triebgegensatzpaare ist in Anlehnung an den Bleulerschen Begriff Ambivalenz der Gefühlsregungen gebildet.[1] Freud hat uns gezeigt, daß die Umwandlung des infantilen

1) Der Bleulersche Begriff hat eine deskriptive und statische Bedeutung; der Begriff der Äquivalenz aber kennzeichnet ökonomische und dynamische Verhältnisse. Er geht aber darüber hinaus, indem er die prinzipielle, psychische Gleichwertigkeit der Teile eines Triebgegensatzpaares kennzeichnet z. B. Sadismus — Masochismus, Exhibitionismus — Voyeurtum. Es soll gewiß

Sadismus in Masochismus hauptsächlich auf die Einwirkung des infantilen Schuldgefühles zurückgeführt werden kann. Der Masochismus erscheint so nicht als die Zielverwandlung eines Triebes, sondern als die Wendung des Triebes gegen die eigene Person. Das Wesentliche des psychischen Vorganges ist der Objektwechsel bei ungeändertem Ziel. Den Übergang vom Sadismus in Masochismus hat Freud folgendermaßen beschrieben:[1] der Sadismus besteht in Gewalttätigkeit, Machtbetätigung gegen eine andere Person; dieses Objekt wird aufgegeben und durch die eigene Person ersetzt. Mit der Wendung gegen die eigene Person ist die Verwandlung des aktiven Triebzieles in ein passives vollzogen. Es wird wieder eine fremde Person als Objekt gesucht, welche die Rolle des Objekts übernimmt. Es ist aus dem so gezeichneten Triebschicksal zu ersehen, daß dieser Prozeß der Ersetzung der eigenen Person durch eine fremde nichts an der Natur des Triebes ändert. Die Befriedigung erfolgt, wie Freud hervorhebt, auch hier auf dem Wege des ursprünglichen Sadismus, indem sich das passive Ich phantastisch in seine frühere Stelle versetzt, die jetzt dem fremden Subjekt überlassen ist. Ist so in der Verwandlung des Sadismus in Masochismus der ursprüngliche Triebcharakter gewahrt, indem der Masochist gewissermaßen als ein gegen das Ich gerichteter Sadist erscheint, der sich zu seiner Triebbefriedigung eines fremden Subjektes bedient, so wird auch das sadistische Ziel dadurch variiert werden, daß man die Schmerzen, die man anderen erzeugt, in der Identifizierung mit dem leidenden Objekt genießt.

---

nicht verwischt werden, daß in jedem konkreten Fall die eine Triebregung die vorherrschende ist. Es ist klar, daß der Ambivalenzbegriff des Schweizer Forschers und der hier gekennzeichnete der Äquivalenz auf verschiedenen Ebenen liegen.

1) Freud, „Triebe und Triebschicksale" in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, IV. S. 264.

Das Schmerzzufügen spielt vielleicht unter den ursprünglichen Zielhandlungen des Triebes keine Rolle, wird aber durch die Umwandlung in Masochismus zu einem passiven Ziel, so daß es rückgreifend auch das sadistische Ziel des Schmerzzufügens (mit der eben betonten Identifizierung) ergeben kann. Das Schmerzgenießen wäre also ein ursprünglich masochistisches Ziel, das aber nur beim ursprünglich Sadistischen zum Triebziele werden kann.[1] Hatte Freud früher noch daran gezweifelt, ob es eine direktere masochistische Befriedigung gibt, so betont er neuerdings, der Masochismus könne auch ein primärer sein und die Wendung des Triebes gegen die eigene Person wäre also in Wirklichkeit eine Regression zu einer früheren Phase. Die Untersuchung eines anderen Triebgegensatzpaares, nämlich jenes, das Schauen und Sichzeigen zum Ziele hat, zeigt, daß eine bedeutsame Abweichung vom Falle des Sadismus vorzuliegen scheint: der Schautrieb ist nämlich zu Anfang seiner Betätigung autoerotisch; er hat ein Objekt am eigenen Körper und tritt erst später als aktive Strebung, als Schauen des fremden Objektes auf. Eine solche Vorstufe fehlt dem Sadismus, obwohl es, wie Freud meint, „nicht gerade widersinnig wäre, sie aus den Bemühungen des Kindes, das seiner eigenen Glieder Herr werden will, zu konstruieren." Die Vorstufe der Voyeurlust, in der die Schaulust auf den eigenen Körper gerichtet ist, ist eine narzißtische Bildung. Aus ihr entwickelt sich der aktive Schautrieb, in dem er den Narzißmus verläßt, der passive Schautrieb hält aber das narzißtische Objekt fest. An dieser Stelle wollen wir nun anzuknüpfen versuchen: wir haben gesehen, daß Freud eine narzißtische Vorstufe in Erwägung gezogen hat und wollen diese Möglichkeit mit der Annahme eines primären Masochismus zusammenstellen.[2] In Analogie zu der

1) „Triebe und Triebschicksale". S. 265.

2) Freud, Jenseits des Lustprinzips. S. 52.

Entwicklung des anderen Triebgegensatzpaares (Schau- und Zeigetrieb) würden wir annehmen, daß das ursprüngliche Ziel des sadistisch-masochistischen Gegensatzpaares das ist: Macht über den eigenen Körper zu erhalten. Der Säugling, der sich mit heftigen Bewegungen seiner Finger und Zehen bemächtigt, sich selbst schlägt, beißt, kratzt oder lutscht, liefere ein Bild dieser Vorstufe, aus der sich ähnlich wie beim Schautrieb die beiden Grundsituationen des Gegensatzpaares ergeben. Die Vorstufe trägt deutlich genug den Stempel der Autoerotik, da der Trieb sein Objekt am eigenen Körper sucht und findet.[1] Diese Züge lassen die Annahme nicht ausgeschlossen erscheinen, daß der narzißtischen Vorstufe des Sadismus, wie wir sie hier gezeichnet haben, eine noch primitivere Periode vorangeht, in der versucht wurde, das Ziel des Fressens, bzw. Gefressenwerdens, also das oralerotische Triebziel, am eigenen Körper zu erreichen.[2]

1) Es wurde oft betont, daß die in der autoerotischen Phase erworbenen Züge auch in späteren, vorgeschritteneren Perioden festgehalten wurden. Weniger nachdrücklich wurde bemerkt, daß die sadistisch-masochistischen Tendenzen sich in der autoerotischen Betätigung durchzusetzen vermögen. Die Onanie der Säuglingszeit, aber auch die der Pubertätsjahre zeigt oft deutlich sadistisch-masochistischen Charakter. Otto Rank machte in einer Sitzung der Wiener psychoanalytischen Vereinigung (1921) darauf aufmerksam, daß die Onanie eine Art unbewußter Selbstkastration sei und wies auf den Ausdruck „sich einen herunterreißen“ hin. In dieser vulgären Bezeichnung ist die masochistische Bedeutung der Onanie sichtbar betont.

2) Zur Ergänzung des oben Gesagten und des die Psychogenese des Ritualmordglaubens enthaltenden Kapitels sei hier bemerkt, daß die Vorstellungen, zu fressen und gefressen zu werden, Äußerungen eines Triebgegensatzpaares darstellen, das sich uns als das primärste darstellt und den uns bisher bekannten (Sadismus-Masochismus, Voyeurtrieb und Exhibitionismus) anreiht. Es braucht nicht auseinandergesetzt zu werden, in welchen Beziehungen diese Triebe mit den Bemächtigungstrieben stehen und welche biologische Verbindungen zwischen ihnen und dem sadistisch-masochistischen Triebgegensatzpaar aufgefunden werden können. Oben wurde bereits bemerkt, daß auch diese Triebgegensätze sich aus einem ursprünglichen Stadium entwickelt haben, in dem sie noch ungeschieden waren und der Freßlustige

Wir bemerken, wenn wir die Vorstufe des narzißtischen Masochismus mit jener des Schautriebes vergleichen, daß die früheste Entwicklungsperiode der beiden von uns herangezogenen Triebgegensatzpaare außer den bereits von Freud gekennzeichneten Zügen einige Gemeinsamkeiten aufweisen. Wir können sie beschreiben, indem wir sagen, diese Urzeit zeigt die später getrennten Triebgegensätze noch vereint: beim Schautrieb ist der Schauende und das Geschaute identisch, in der Vorstufe des Sadismus der Gewalt Ausübende und der Vergewaltigte. Die später so bedeutsam werdende Unterscheidug von Aktivität und Passivität ist hier noch nicht durchführbar, es wäre denn, wir würden das Ich in ein aktives und in ein passives zerfallen lassen. Das Kind ist in dieser Zeit aktiv und passiv zugleich. Das Subjekt und das Objekt des Triebes sind noch nicht von einander geschieden. Ich und Außenwelt sind noch identisch. Man könnte vielleicht mit demselben Rechte sagen, das Kind sehe in dem eigenen Körper ein

seine Bemühungen zur Triebbefriedigung auch auf den eigenen Körper richtete. Es kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß das Ludeln der Kinder noch Spuren dieser prähistorischen Periode aufweist und daß verschiedene sexuelle Ersatzbefriedigungen partiellen Regressionen auf diese autoorale Epoche der Libidoentwicklung entsprechen (Essen des eigenen Kotes und der Absonderungen der Nasenschleimhaut, Nägelbeißen etc). Die Verbindungen der kannibalen Triebkomponenten mit Liebe und Haß („Ich kann ihn nicht schmecken") hat Abraham in seinem erwähnten Aufsatze dargestellt; die autoorale Periode würde besondere analytische Beachtung verdienen. Mit dem oralen Triebgegensatzpaar muß ein anderer, ebenso weit in die früheste Entwicklung zurückreichender und mit den vitalsten Interessen des Einzelnen ursprünglich verknüpfter Gegensatz, der sich auf den Geruchsinn bezieht, verbunden sein. Seine Beziehungen zur Sexualität („odor di femina") und zu den Ichtrieben sind allgemein bekannt, wenn auch nicht allgemein gewürdigt. Auch dieser Gegensatz (Riechen-Gerochenwerden) entwickelt sich aus einem undifferenzierteren Stadium. Es scheint uns, als ob jedes Triebgegensatzpaar eine Auseinanderlegung einer ursprünglich zwei entgegengesetzte Triebziele umfassenden Triebintensität darstelle.

Stück Außenwelt wie: es betrachte die Außenwelt als ein Stück Ich. Wenn wir uns für die letztere Ausdrucksweise entscheiden und sie als der psychischen Situation angemessen finden, so geschieht dies auf Grund anderer analytischer Voraussetzungen und Erfahrungen. Erscheinungen wie die Projektion als ein primärer narzißtischer Mechanismus, die narzißtische Allmacht der Gedanken in der Neurosensymptomatologie und ihr infantiles Vorbild, die Ichveränderungen in den Psychosen sowie Restbestände des ursprünglichen Narzißmus in der späteren Kindzeit drängen zu der Anschauung, daß das Ur-Ich alles umfasse und als sein Wesen empfinde, was seine Sinnesorgane perzipieren. Erst spät sondert sich ein Teil des Ur-Ichs ab und stellt sich als Außenwelt dem Ichrest (sekundären Ich) gegenüber.[1]

Wir meinen berechtigt zu sein, die oben beschriebene undifferenzierte Phase als das Stadium der Koinzidenz der Triebgegensätze zu bezeichnen und aus ihm die spätere Entwicklung abzuleiten.[2]

Wenn wir bedenken, daß alle früheren Triebentwicklungsstufen nebeneinander bestehen bleiben, wenn eine Triebverwandlung eintritt (die übrigens niemals den ganzen Betrag der Triebregung betrifft), so werden wir verstehen, daß der Sadist masochistische, der Masochist sadistische Lust neben der Befriedigung der herrschenden Komponente mitempfinden kann.[3]

1) Es bleibt zu untersuchen, welche Beziehungen zwischen der Sonderung von Ur-Ich und Außenwelt und der Konstituierung des Selbstbewußtseins bestehen.

2) Die Periode des undifferenzierten Trieblebens geht dem Stadium der Koinzidenz der Triebgegensätze voraus: diesem folgt dann die Zeit, da alle Triebkomponenten nebeneinander bestehend einzeln Befriedigung fordern, erst spät ordnen sich z. B. die einzelnen Partialtriebe der Sexualität dem genitalen Sexualstreben unter. — Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu bemerken, daß der Ausdruck Koinzidenz der Triebgegensätze nichts mit ähnlichen philosophischen Begriffen zu tun hat, sondern eine psychologische Hypothese darstellen soll.

3) Überblicken wir noch einmal die Entwicklung des sekundären Masochismus, so stellt sie sich schematisch folgendermaßen dar:

Die Psychologie der religiösen Verfolgung ist uns durchsichtiger geworden: der Verfolger erlebt Lust des Schmerzerleidens durch Identifizierung mit seinem Opfer; das Opfer genießt die Lust des Schmerzzufügens durch Identifizierung mit seinem Peiniger mit. Die Intensität dieser doppelten Triebbefriedigung, aus aktiven und passiven Quellen gespeist, mag es wenigstens zum Teil erklärlich machen, daß die zu ihrer Erreichung Anlaß gebenden Vorgänge sich immer wiederholen und die Volksseele so resistent bleibt gegenüber den Bemühungen, den religiösen und nationalen Haß zu mäßigen und seine Ausbrüche zu verhindern. Gerade die Analyse des religiösen Hasses zeigt, daß der Anteil unbewußt verdrängter Faktoren manchmal mächtig genug ist, sich Äußerungen zu gestatten, die, meistens mißverstanden, eine sekundäre Begründung erhalten.

---

a) Oral-anale Periode

b) Vorstufe der Koinzidenz der Triebgegensätze: Machtbetätigung am eigenen Körper. Die Antriebe zur Triebbefriedigung gehen sowohl von den Ich- als auch von den Sexualtrieben aus. Ich und Außenwelt, Subjekt und Objekt des Triebes noch nicht scharf gesondert.

c) Machtbetätigung am fremden Objekt.

d) Aufgeben dieses Objektes und Ersatz durch die eigene Person (Wendung gegen die eigene Person, Verwandlung des aktiven in ein passives Triebziel.)

e) Ersatz der eigenen Person durch eine fremde, welche nunmehr für das Subjekt steht. Wenn der spätere Masochismus eine Regression zu einer primären Stufe ist, in der das Subjekt und das Objekt des Triebes dasselbe wären, so wird die Scheidung der Außenwelt vom Ur-Ich für diese Entwicklung bedeutsam. Das Zufügen von Schmerzen kann nicht zu den ursprünglichen Triebzielen gehört haben, so sehr dieser Anschein für den Erwachsenen besteht, wenn er Säuglinge sieht, die sich z. B. mit den Fingern in die Augen fahren, die eigenen Zehen beißen, sich in den Mund stoßen etc. Die Schmerzempfindlichkeit ist vermutlich vom Ausmaße der masochistischen Triebbefriedigung abhängig. Das Schmerzgenießen scheint in der sadistisch-masochistischen Betätigung der Vorstufe vorbereitet; es liegt aber auf ihm noch kein Nachdruck, erst vom masochistischen Ziel aus kann es dann, wie Freud erwähnt, auch zu einem sadistischen werden.

Wir wollen hier nicht nur auf die bereits hervorgehobene Tatsache, daß der Verfolger oft zum Opfer, das Opfer zum Verfolger werden kann, hinweisen, sondern auf die weit bedeutsamere, daß die verfolgten Religionen einmal verfolgende waren. Es ist auch nicht zu verkennen, daß die Anhänger der verfolgten Religion ihre Peiniger oft unbewußt reizen und erbittern, indem sie sich in dunkler Absicht mißliebig machen, ihren Stolz und ihre Ausnahmsstellung betonen und vom Rechte des Schwächeren zu Rancune und verfeinerter Rache ausgiebig Gebrauch machen. In dieser unbewußten Provokation der Verfolgung wird der Anteil einer aktiven sadistischen Triebbefriedigung noch deutlich.[1] Auch in der Hoffnung oder vielmehr seelischen Gewißheit, die das Opfer fühlt, daß Gott die Leiden, die es trägt, in gleichem, ja in höherem Maße an seinen Peinigern vergelten werde, zeigt sich noch die Wirkung der latenten Haßgefühle, die zuweilen zu wüsten Rachephantasieen führen.[2] Ja der Duldende schätzt seine Pein unbewußt um so höher, je größer sie ist, sie wird ihm zum Zeichen der Liebe Gottes und baldiger Erlösung. Wir stoßen hier wieder auf die masochistische Form des Auserwähltglaubens, die gerade durch das Leiden bestätigt wird.

Schuldgefühl und Erotik finden in diesem passiven libidinösen Ertragen von Leid ihre Befriedigung im gleichen Maße. Die libidinöse Bedeutung des Duldens für Gott, des religiösen Martyriums, tritt

1) Die unbewußte Inszenierung des Verfolgtwerdens bedient sich verschiedener Mittel zur Erreichung ihrer triebhaften Ziele. Die Rolle des Mißtrauens, das eine Projektion der eigenen unbewußten Feindseligkeit darstellt, darf dabei nicht übersehen werden. (Vgl. den schönen Artikel „Zur Psychologie des Mißtrauens" von Dr. Helene Deutsch. Imago 1921.)

2) Ich unterlasse hier alle Hinweise auf das zahlreiche Literaturmaterial, das die Religionswissenschaft bietet, und erinnere nur an die vielen Stellen bei den israelitischen Propheten und an das Buch Esther, die eindringlich von solchem Rachedurst sprechen, sowie an ähnliche Ausbrüche in der neutestamentlichen Literatur und bei den ersten kirchlichen Schriftstellern.

in der Geschichte der verfolgten Religionen klar hervor. Es sei noch einmal betont, daß Gepeinigtwerden unter bestimmten libidinösen Konstellationen als Liebesbeweis gefühlt werden und als Triebziel erscheinen kann. Das passive Ziel wird auch von ganzen Gruppen und Völkern unbewußt angestrebt und erscheint nur dem oberflächlichen Beobachter als ein bloß von außen kommendes Schicksal, das vom Willen des Einzelnen und der Gruppe völlig unabhängig ist. Die unbewußt masochistische Befriedigung durch Dulden von Haß und Wut ist in jenem Worte: „Selig sind, die Verfolgung leiden" zu einem Ausdruck gebracht, der repräsentative Bedeutung hat. Es gibt aber auch beim Verfolger Spuren der ursprünglichen Triebwirksamkeit, die zeigen, daß er sich mit seinem Opfer identifiziert und außerdem die Strafe für das diesem zugefügte Leid unbewußt erwartet. Das Schuldbewußtsein als einer der wesentlichen Faktoren in der Psychogenese des religiösen Hasses ist von uns bei beiden Gruppen hervorgehoben worden; wir haben erkannt, daß das Leid dazu dient, das präexistente Schuldgefühl zu befriedigen, die Verfolgung dazu, es unterzubringen, sekundär zu begründen und neu zu erwerben. Überblicken wir noch einmal das Resultat unserer analytischen Betrachtung, welche die unbewußten Tendenzen in den Vordergrund rücken, so werden wir sagen müssen: für Verfolger und Verfolgte, für die Henker und ihre Opfer gilt gleichermaßen der Satz: sie wissen nicht, was sie tun. Auf dem Boden, auf dem die Wissenschaft steht, gibt es weder Angriff noch Abwehr. Die Forschung hat verborgene Zusammenhänge zu erkennen, es gibt für sie weder Schuldige noch Unschuldige; sie sieht auch in den Trägern der religiösen Strömungen, seien es nun Einzelne oder Völker, Menschen, das heißt armselige und beschränkte, dem Untergange geweihte Wesen, nur fähig, selbst zu leiden und andere leiden zu machen.

XI

ÜBER DIFFERENZIERUNG

Wenn wir fähig wären, die Erdoberfläche samt ihren Veränderungen mit einem Blick zu umfassen, der die Ereignisse der Erdgeschichte vieler Jahrhunderttausende übersieht, so würden wir Täler und Berge, Land und Meer, Wald und Steppe durcheinander wogen und ineinander übergehen sehen; wir könnten in diesem Chaos nicht unterscheiden, was uns sonst beim Anblick einer Landschaft zu trennen so leicht wird. Nur unser zeitlich so eingeschränkter Blick läßt uns die Vorgänge der religiösen Entwicklung in schematischer Form sehen und von der kurzen Zeitspanne von wenigen Jahrtausenden, die wir höchst ungenau überblicken können, fasziniert, wollen wir uns nicht von der Anschauung trennen, daß die Religionen der Völker einander außerordentlich unähnlich sind und der Gott der einen von dem der anderen in einschneidender Art verschieden. In Wirklichkeit handelt es sich um kleine Differenzen, die allen Unterschieden zugrundeliegen, um Differenzen, die wir als Produkte der historischen Entwicklung erkannt haben.

Die narzißtische Überbetonung jener kleinen, entwicklungsgeschichtlich entstandenen Differenzen ist nach Freud der eigentliche Grund der großen Gegensätze zwischen den Menschengruppen, den Nationen und Religionen. Mit Berufung auf das von Crawley beschriebene „Taboo of personal isolation", durch das sich bei den primitiven Völkern ein Individuum von den anderen absondert,

hatte Freud 1918 die Vermutung ausgesprochen, daß gerade die kleinen Unterschiede bei sonstiger Ähnlichkeit die Gefühle von Fremdheit und Feindseligkeit zwischen den einzelnen begründen.[1] „Es wäre verlockend," setzt er hinzu, „dieser Idee nachzugehen und aus diesem Narzißmus der kleinen Unterschiede die Feindseligkeit abzuleiten, die wir in allen menschlichen Beziehungen erfolgreich gegen die Gefühle von Zusammengehörigkeit streiten und das Gebot der allgemeinen Menschenliebe überwältigen sehen." In einer anderen Zielen nachstrebenden Arbeit[2] hat Freud 1921 noch einmal betont, daß in den Abstoßungen und Abneigungen gegen nahestehende Fremde der Ausdruck eines Narzißmus erkennbar ist, der seine Selbstbehauptung anstrebt und das Vorkommen einer Abweichung von seinen individuellen Ausbildungen gewissermaßen als eine Kritik derselben und eine Aufforderung, sie umzugestalten, ansieht. Es sei nicht bekannt, warum sich eine so große Empfindlichkeit gerade auf die Einzelheiten der Differenzierung geworfen haben, allein es sei unverkennbar, „daß sich in diesem ganzen Verhalten der Menschen eine Haßbereitschaft, eine Aggressivität kundgibt, deren Herkunft unbekannt ist und der man einen elementaren Charakter zusprechen möchte."

Wenn wir uns in den folgenden Ausführungen bemühen werden, den letzten Ursachen der intensiven und tiefgehenden Feindseligkeiten zwischen den Menschengruppen nachzugehen, indem wir an die angeführten Anschauungen Freuds anknüpfen, sind wir uns wohl bewußt, daß wir nur eine Hypothese von größerer und kleinerer Wahrscheinlichkeit liefern können, die erst einer genauen Nachprüfung bedarf. Allein eine Notbrücke, die rasch abgebrochen

1) „Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens." III. in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. IV. Folge. S. 238.

2) Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921. S. 61.

werden kann, wenn besseres Material zur Verfügung steht, ist noch immer vorteilhafter als keine Brücke.

Die narzißtische Empfindlichkeit in Bezug auf die Einzelheiten der Differenzierung muß, sagen wir uns, letzten Endes irgend wie berechtigt sein. Wir können freilich nicht erkennen, warum Anderssein Haß erzeugt und warum eine individuelle Abweichung als Kritik des eigenen Wesens, gleichsam als ein Akt der Feindseligkeit aufgefaßt werden sollte; aber es muß ein Stück Wahrheit in diesem Gefühl enthalten sein. Es ist so, wie wenn derjenige, dessen Wesen von dem der Mitmenschen abweicht, sie verletzt, weil er aus der Masse austritt, weil er eine Gemeinsamkeit verläßt, die alle umfaßt. Die individuelle Abweichung wird zum Merkmal der Loslösung, wenn auch sonst alle Verbindungsfäden erhalten geblieben sind.

Es muß in der Differenzierung wirklich etwas liegen, was Abneigung erregt und wir können uns dies nicht anders erklären als durch die Annahme, daß die Differenzierung auf einer bestimmten Stufe ein Stück Feindseligkeit beinhaltet. Das letzte biologische Vorbild der Differenzierung ist die Loslösung eines Organismus von einem bereits ausgebildeten.

Nehmen wir ein primitives Beispiel aus dem Reiche der einfachsten uns bekannten Organismen, der wasserbewohnenden Moneren, die nichts anderes als bewegliche Protoplasmaklümpchen sind. Der Anstoß zu neuer Entwicklung muß von der Fortpflanzung ausgehen, welche bedingt, daß diese kleinsten Organismen unter veränderten Lebensbedingungen weiter existieren. Die Fortpflanzung der Moneren geschieht auf die einfachste Art, durch Selbstteilung. Wenn ein solcher Moner, eine Protomoeba, eine gewisse Größe erlangt hat, indem das Protozoon fremdes Eiweißmaterial aufgenommen hat, so zerfällt es in zwei Teile. Eine ringförmige Einschnürung trennt allmählich die beiden Hälften. Jede Hälfte wächst durch Ernährung zu einem selbständigen Individuum, das nun das

Lebensspiel neu beginnt. Die Teilung eines Moners in der geschilderten Art, durch die sich jede der beiden Hälften von der anderen trennt und nun ein Sonderdasein führt, bedeutet den Tod des früheren Individuums, freilich auch seine partielle Unsterblichkeit. Erscheint uns die Vereinigung zweier Organismen als Vorbild des späteren Geschlechtsverkehres, also des höchsten Beispieles der Liebesaktion, so darf die Loslösung — bei niederen Organismen die Zellteilung — als primäres Zeugnis von elementaren Tendenzen aufgefaßt werden, die wir in ihrer psychischen Repräsentanz als feindselige oder Haßimpulse kennen lernen werden. Wir gebrauchen die Ausdrucksweise: von jemandem „abrücken", um eine seelische Distanz zu bezeichnen, indem wir eine lokale dafür einsetzen; die räumliche Entfernung steht in dieser Sprechweise an Stelle der Ablehnung einer anderen Gemeinsamkeit. Wenn wir jemanden lieben, suchen wir seine Nähe.

Haben wir die Differenzierung von der Loslösung abgeleitet und in dieser die primäre Äußerung von später Feindseligkeit zu nennenden Tendenzen erblickt, so bleibt es unverkennbar, daß die Differenzierung ebenso wie die Identifizierung von Haus aus ambivalenten Charakter trägt. Die Tendenz der Loslösung und der andersartigen Entwicklung zeigt zugleich die Abhängigkeit von dem zu vermeidenden Objekt. Deutlicher zeugt noch der Effekt von der Ambivalenz der Differenzierungstendenzen. Die Lebenserscheinungen bei den Protisten, die wir als biologisches Vorbild der psychischen Differenzierungsvorgänge angeführt haben, zeigen, daß die Keimzellen die ursprüngliche Struktur der lebenden Substanz bewahren, wenn sie sich nach einer bestimmten Zeit vom Organismus ablösen, um sich zu entwickeln. Wie hier ein Anteil der Substanz in seiner ursprünglichen Struktur erhalten bleibt, um durch neue Bedingungen allmählichen Veränderungen zu unterliegen, wie hier die neue Entwicklung eine Wiederholung der alten in veränderter

Form darstellt, so ist in der Differenzierung das Streben der Wiederholung neben dem nach neuen Bahnen zu konstatieren. Die Differenzierung ist, könnte man sagen, jener Prozeß, der die Wiederholung des Lebensweges des elterlichen Organismus auf eigene Art anstrebt.[1]

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück, so wird es uns vielleicht leichter, die Ursachen der von der Differenzierung ausgehenden Feindseligkeit zu erkennen. Die Einheit aller Materie als Urzustand sträubte sich gegen die Kräfte, welche ihre Teilung bewirkte. Wir vermögen uns den ersten Anstoß zu neuen Entwicklungen nicht anders vorzustellen denn als eine Einwirkung von außen, welche die Wiederholung des Gleichen partiell unterbrach und die Entwicklung in abweichende Wege drängte. Man könnte vermuten, eine Katastrophe wie die Zersprengung und Neuordnung der Substanz mit ihren dynamischen Wirkungen sei die erste Form solcher Teilung gewesen, so daß jede folgende Loslösung in ihren Umrissen jene entscheidende, die am Anfang aller Entwicklung stand, wiederholte. Die Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen durch die Einwirkung äußerer

1) Diese und die folgenden Ausführungen sollen Fortsetzungen des Weges, den Freud in „Jenseits des Lustprinzips" eingeschlagen hat, darstellen. Die zwei organischen Bildungskräfte der Vererbung und Anpassung, welche die Entwicklungstheorie annimmt, entsprechen in ihrem Gegensatz den oben gekennzeichneten psychischen Tendenzen der Identifizierung und Differenzierung. Goethes „Metamorphose der Tiere" spricht schon 1819 die erst so viel später wissenschaftlich nachgewiesene Wechselwirkung dieser Faktoren aus:

„Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
Und die seltene Form bewahrt im Geheimen das Urbild.
Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Tieres,
Und die Weise zu leben, sie wirkt auf alle Gestalten
Mächtig zurück. So zeiget sich fest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äußerlich wirkende Wesen."

Kräfte bildet dann eines der ersten Vorbilder der Erscheinungen, auf welche die Differenzierung zurückgeführt werden kann. Es ist so, als wolle die Materie ebenso wie der Organismus allen Inhalt behalten und setze dem Teilungsbestreben einen dumpfen Widerstand entgegen.

Die „Urangst aller Kreatur" gilt nicht der Auflösung, dem Tod, sondern gerade der Sonderung, der Ablösung von einem gewohnten Zustand.[1]

Ist die Identifizierung eine psychische Vertretung jener Kräfte, welche die Wiederherstellung einer ehemaligen Identität anstreben, so wiederholt die Differenzierung in seelischen Regionen jene Ereignisse, durch deren Einwirkung die ursprüngliche Identität alles Seienden verloren ging. An diesem Punkte angelangt, begreifen wir, daß Identifizierung und Differenzierung nur der Richtung, nicht aber dem Wesen nach verschiedene Vorgänge sind; in ihrem Zusammen- und Gegeneinanderwirken könnte man die psychische Vertretung aller Triebe erblicken, welche das organische Werden und Vergehen beherrschen, da die Identifizierung die Vereinigung, die Differenzierung die Auflösung anstrebt.

Betonen wir in der Identifizierung das Gemeinsame alles Organischen, so weisen wir in der Differenzierung auf das Unterscheidende innerhalb des Ganzen hin. Das Ewig-Werdende ist ein Teil des Ewig-Gleichen, das Vorwärtsdrängen eine retardierte Rückkehr.

Es ist leicht zu erkennen, daß die Identifizierungs- und Differenzierungstendenzen in der Art der Pendelbewegung die psychische Tiefenwelt beherrschen. Freud hat die Differenzierung mit den Ich- und Todestrieben in Zusammenhang gebracht.[2]

1) Die Psychoanalyse verknüpft die erste Angst des Kindes mit dem Vorgang der Geburt.

2) Das Darwinsche Prinzip der Divergenz des Charakters, welches Gesetz die allgemeine Tendenz aller organischen Formen, sich immer ungleichartiger auszubilden und von dem gemeinsamen Urbilde zu entfernen, betont, wird von dem Forscher durch den Kampf ums Dasein begründet.

Die Analyse zeigt, daß die Identifizierung sich später enger an die Sexualtriebe, die Differenzierung sich mehr an die Ichtriebe anschließen wird. Wir kennen in den Äußerungen des infantilen Sexuallebens einen Vorgang, an dem wir eine ursprüngliche Äußerung der Identifizierungs- und Differenzierungstendenzen studieren können. Die ursprüngliche Gemeinschaft mit einer Person, welche der Säugling durch Beschmutzen (Kotabsetzen) ausdrückt, bedeutet einen Liebesbeweis; die Ablehnung des Kothergebens, die Stuhlzurückhaltung, wird zu einem der ersten Akte von Trotz und Feindseligkeit.

Identifizierung und Differenzierung sind Vorgänge, die erst in einem Stadium möglich sind, wenn das Ich sich soweit vom Objekt abgelöst hat, daß die Möglichkeiten der Wiedervereinigung sowie der Entfernung gegeben sind. Dies aber setzt eine ursprüngliche Identität von Ich und Objekt voraus, d. h. also eine Periode, da diese beiden Begriffe zusammenfielen. Wir gelangen wieder so zu unserer früheren Hypothese eines Ur-Ichs, das auch die Außenwelt umfaßte. Die Lage des Embryos im Mutterleib wäre vielleicht die einfachste Veranschaulichung einer solchen Situation; noch die Fortsetzung dieses Stadiums in der ersten Lebenszeit des Kindes weist Züge auf, die erkennen lassen, daß der für uns grundlegende Unterschied von Ich und Außenwelt noch nicht gefühlt wird und noch keinerlei Bedeutung besitzt. Erst allmählich kommt es zur Erkenntnis dieser Sonderung. Ich getraue mich nicht anzugeben, an welche Stelle der psychischen Entwicklung der Beziehungen von Ich und Außenwelt die Entstehung des Selbstbewußtseins einzusetzen ist, doch scheint es zweifellos, daß sie einen Markstein in der Geschichte des Ichs bezeichnet.

Ich und Außenwelt fielen einmal zusammen; die Außenwelt entstand — psychologisch gesprochen — durch Abspaltung eines Ichteils vom Ur-Ich, so daß die spätere Relation des Ichs zur Außenwelt eigentlich eine Beziehung des Ichs gegen einen anderen

Ichteil darstellt. So erklärt es sich auch, daß diese Beziehung immer eine Art Funktion der Ichbesetzung bleiben wird. Man darf vermuten, daß es eine Versagung in der Realität war, etwa die Unbefriedigung eines Triebbedürfnisses, des Hungers, welche die Spaltung zwischen Ich und Außenwelt bewirkte und daß die Konstituierung des die Herrschaft des Lustprinzipes ablösenden Realitätsprinzipes im wesentlichen auf diese Versagung zurückzuführen ist. Die enge Beziehung des Ichs zum Lustprinzip, der Außenwelt zum Realitätsprinzip wird von nun an eine dauernde bleiben; von den Notwendigkeiten der Außenwelt wird jetzt immer das Ich gezwungen werden, sich den vitalen Bedingungen zu unterwerfen, die es sonst nicht anerkennen wollte. Ein Versuch, die Außenwelt wieder ins Ich aufzunehmen, was gleichbedeutend ist mit: Herrschaft über sie zu erlangen, kann jetzt nur mehr vom Ich ausgehen und alte Wege regressiv wiederholen; die halluzinatorische Wunscherfüllung wird einen solchen Versuch darstellen und für die Produkte des unbewußten Seelenlebens vorbildlich und bedeutsam sein. Wir merken hier, daß wir nur in anderer Ausdrucksweise gekennzeichnet haben, was Freud als einen Teil der Entwicklung des primären Narzißmus beschrieben hat.[1]

Die erste Beeinträchtigung des primären Narzißmus wird also von jenem, ursprünglich dem Ich zugerechneten Teil ausgehen, der später als Außenwelt empfunden und erkannt wird. Für fast alle späteren Kränkungen des Narzißmus wird derselbe Ursprung angenommen werden: die Außenwelt wird als feindliche gefühlt, da sie der Triebbefriedigung Schranken auferlegt. Ursprünglich wird alles, was psychische Reize und infolgedessen eine Störung der Ruhe schafft, als Außenwelt gefühlt. Jene Loslösung vom Ich, die den Begriff der Außenwelt schuf, wird später

1) Freud „Zur Einführung des Narzißmus" in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. IV. Folge.

vorbildlich für den Projektionsvorgang: war früher die Außenwelt ein Ichstück, narzißtisch besetzt, so wurde sie später zur Abladestelle der dem Ich mißliebig gewordenen Regungen.[1] Um einen Vergleich zu gebrauchen: die Regierung eines Landes habe eine ferne Insel, von deren Besitz sie sich viel versprach, ihrem Kolonialreich einverleibt; die dort gemachten Erfahrungen bestimmen sie aber, die neuerworbene Insel als Deportationsgebiet für Verbrecher zu benützen. Die Affektumkehr, die in dieser Relation zur Außenwelt zu bemerken ist, hat ihren Ursprung in eben jener ersten Beeinträchtigung des primären Narzißmus, welche dem Individuum bewies, daß die direkte und sofortige Triebbefriedigung durch äußere Faktoren verhindert wird. Die seelische Situation erfährt keine wesentliche Veränderung, wenn später an Stelle der äußeren Versagung eine innere tritt, die von den Ansprüchen des Ichs ausgeht und zur Triebverdrängung führt.

Die Spaltung zwischen Ich und der Außenwelt als einem ursprünglichen Ichanteil wiederholt auf psychischem Gebiete, was wir in der Biologie als Selbstteilung eines Organismus kennen gelernt haben.

Die analytische Untersuchung der Ichentwicklung, die noch nicht so weit vorgeschritten ist wie die Erforschung der Libidoentwicklung, zeigt uns aber, daß die Ausscheidung der Außenwelt aus dem Ur-Ich nicht der einzige Prozeß ist, der die Konstituierung des Ichs der Persönlichkeit vorbereitet. Wir begannen zu verstehen, daß das Ich sich allmählich entwickelt und aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist, die sich erst spät vereinigen. Eine solche Abspaltung des Ichs haben wir durch Freud[2] im

1) Man vergleiche Freuds analytische Ableitung des Dämonenglaubens in „Totem und Tabu.“

2) Freud, „Zur Einführung des Narzißmus“ in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. IV. Folge.

Ichideal kennen gelernt: das Ichideal ist eine Restbildung des alten, primären Narzißmus, gleichsam die Rettungsinsel, auf die sich die durch die realen Notwendigkeiten arg bedrängte Selbstverliebtheit des Individuums flüchten kann. Ist das Ichideal eine aus narzißtischen Quellen ableitbare, psychische Bildung, so steht ihm ein Pendant gegenüber: das erniedrigte Ich. Das erniedrigte Ich stellt jenen Anteil des Aktualichs dar, der verleugnet werden soll; die Icherniedrigung ist ebenfalls aus dem ursprünglichen primären Narzißmus entstanden. Wie die Idealisierung am Subjekt und am Objekt vorgenommen werden kann, ebenso kann das Subjekt und das Objekt erniedrigt werden. Der Einfluß der elterlichen Autoritäten und der sie später ablösenden Instanzen (Lehrer, Erzieher, öffentliche Meinung) ist in der Entstehung des erniedrigten Ichs ebenso klar wie in der des Ichideals. Es ist gewiß ein ebenso fruchtbares wie interessantes Thema, zu untersuchen, in welchen Beziehungen die Icherniedrigung zu den kritischen Instanzen des Gewissens und der Beobachtung steht und welche Anregungen sie den Triebschicksalen der Verdrängung, der Reaktionsbildung, der Wendung von Aktivität in Passivität usw. zu geben vermag, hier aber sollen nur einige Besonderheiten der Icherniedrigung hervorgehoben werden. Die Icherniedrigung trifft jene Tendenzen und Neigungen, die, aus der Kinderzeit stammend, mit den bedeutsamsten Instanzen des Ichs (der Zensur, dem Gewissen) nicht vereinbar sind. Sie bezieht ihre wesentliche Stärke aus der Übermacht des Aktualichs über das Ichideal, das sich gegen dessen Ansprüche nicht willfährig zeigen will. Die Beziehungen zwischen Erniedrigung und Verdrängung sind — mutatis mutandis — dieselben, die Freud als zwischen Idealisierung und Sublimierung bestehende erkannt hat. Erniedrigung und Verdrängung sind zu unterscheiden: die Erniedrigung geht am Objekt vor, die Verdrängung am Trieb. Auch ist die stärkste Icherniedrigung ohne Verdrängung denkbar,

die Icherniedrigung fordert zwar die Verdrängung, aber die klinische Analyse zeigt, daß alle Selbsterniedrigung oft nicht zur Erreichung der Verdrängung führt. Die Anregungen, die vom Ich ausgehen, bleiben erfolglos.

Fassen wir nun das Verhältnis der Ichidealisierung und Icherniedrigung, die so weitgehende Übereinstimmungen bei so auffälligen Differenzen zeigen, ins Auge, so ergibt sich, daß Ichideal und erniedrigtes Ich einander ergänzen und voneinander funktional abhängig sind. Wir können sagen, es wird durch die beiden Ausdrücke dieselbe psychische Bildung, von zwei Seiten aus gesehen, beschrieben. Ichideal und erniedrigtes Ich wachsen und vermindern sich im selben Verhältnis. Man könnte behaupten, das ursprüngliche Ich könnte in ein idealisiertes und ein erniedrigtes gespalten werden, nachdem das ursprüngliche Aktualich seine auf den Narzißmus aufgebaute erste Position verloren gegeben hat. Auch der Versuch des Ersatzes des primären Narzißmus durch Idealisierung ist nur ein Pyrrhussieg, da ein andereres Ichstück geopfert, erniedrigt werden muß. Das Bäumchen des hübschen, deutschen Märchens, das andere Blätter hat gewollt, mag sich wegen seiner neuen goldenen für eine Zeit erhöht fühlen, wegen anderer einfacherer ein anderes Mal sich erniedrigt fühlen, zufrieden wäre es erst mit seinen ursprünglichen Blättern.

Es liegt nahe, die Ichspaltung, die erst möglich ist, wenn etwas im ursprünglichen Ich unlustbetont wurde, mit jener Komplexspaltung zu vergleichen, die Freud als für die Psychogenese des Fetischismus wesentlich erkannte. Die ursprüngliche, auf das mütterliche Genitale gerichtete Schaulust eines kleinen Jungen erfährt z. B. eine wiederholte Zurückweisung und wird verdrängt. Der zum Mann Erwachsene zeigt nun nichts mehr vom Voyeurtrieb für den nackten weiblichen Körper, er ist aber zum Kleiderfetischisten geworden. Es hat eine Spaltung des Komplexes, auf

den sich der konstitutionell verstärkte Trieb bezog, sowie eine Triebverdrängung stattgefunden: der nackte weibliche Körper ist nun für ihn ohne Interesse, ja sogar ekelhaft; seine Verehrung gilt nur der Verhüllung eben jenes Körpers, der er seine intensivste Aufmerksamkeit schenkt. Ein Teil des gespaltenen Komplexes hat völlige Unterdrückung erfahren, der andere, mit dem verdrängten assoziativ verbunden, wurde idealisiert, wurde zum Fetisch.

Die Icherniedrigung ist nur verständlich, wenn das ursprüngliche Ich sich gespalten hat, wobei der eine Ichteil den anderen als unlustbetont empfindet. Dieses Unlustgefühl aber wird sich nach eingetretenen Veränderungen innerhalb des Ichs in einer Wertung des früheren Aktualichs äußern, eben in der Icherniedrigung. Die Ichidealisierung wird den anderen, entgegengesetzten Ichteil psychisch erhöhen. Es ist aber ursprünglich das eine ungeteilte Ich, das partielle Erniedrigung und partielle Idealisierung erfährt. Wir erinnern uns der früher zitierten Bemerkung Freuds, daß zwischen den Idealen der Menschen und dem, was sie am meisten verabscheuen, nur geringe Modifikationen bestehen.

Wenn das Unlustgefühl am Ich eine bestimmte, individuell verschiedene Intensität überschritten hat, d. h. also, wenn die Icherniedrigungstendenzen zu stark geworden sind, wird es das Entlastungsstreben des Seelischen dazu bringen, sie nach außen zu projizieren und so das psychische Gleichgewicht wiederherzustellen. Sie werden sich dann als Tendenzen der Objekterniedrigung darstellen und ebenso wie früher gegen das eigene Ich jetzt gegen einen oder mehrere Andere gerichtet sein. Auf diesem Wege ist es unter Umständen möglich, die alte narzißtische Ichbesetzung wiederherzustellen.[1]

1) Der umgekehrte Vorgang ist in der Psychogenese der Melancholie von der Psychoanalyse beschrieben worden: die Icherniedrigung der Melancholiker dient dazu, die Enttäuschung oder Kränkung, die sie durch ein Liebesobjekt erfahren haben, zu ertragen. Freud „Trauer und Melancholie" in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. IV. Folge.

Hier sind wir gezwungen, wieder zu unserer alten Hypothese zurückzukehren; wir hatten behauptet, daß die Beziehungen zwischen Ich und Außenwelt, Subjekt und Objekt eine Geschichte haben, daß die Scheidung dieser zwei Gegensätze sich aus der psychischen Sonderung eines Ichteils, später als Außenwelt gefühlt, aus dem Ur-Ich ableite.

Wir verstehen dann auch, daß die Umwandlung der Icherniedrigung in Erniedrigung der Umwelt den Weg dieser alten, ursprünglichen Differenzierung regressiv wiederholt. Es bedarf keiner ausführlicheren Diskussion, um zu erkennen, daß die beschriebene Sonderung keine durchgängige und radikale war: der Mensch nimmt beständig Stoff von der Außenwelt auf und gibt beständig Stoff an sie ab. Die Lebensfunktionen des Ein- und Ausatmens, des Essens und der Exkrementation zeigen diesen Sachverhalt klar genug und mögen als Vorbild für alle sublimeren und umfassenderen Beziehungen stehen. Das Verhältnis der bleibenden, partiellen Verbundenheit mit der Außenwelt macht es verständlich, daß die Projektion der Erniedrigung niemals vollständig gelingt und daß die Behandlung der Außenwelt immer ein gewisses Spiegelbild der Ichbehandlung bietet. Fielen Ich und Außenwelt einmal zusammen und ist die spätere Relation des Ichs zur Außenwelt eigentlich nur eine verschobene Beziehung des einen Ichteils gegen einen anderen, so muß sie auch eine Funktion der Ichbesetzung bleiben. Ein Sadist wird immer auch gegen sich sadistisch eingestellt sein; ein Voyeur wird immer auch sich beschauen wollen. Eine feindselige Strömung gegen einen Anderen wird immer eine solche gegen sich zur Voraussetzung haben.[1]

1) In der Analyse erkennen wir oft, daß der Patient dann besonders feindselige oder aggressive Tendenzen gegen den Analytiker fühlt, wenn er unbewußt mit sich höchst unzufrieden ist und sich Selbstvorwürfe macht. Die jeweilige Einstellung zum Analytiker wird mittelbar ein gewisses Bild der unbewußten Gefühle des Patienten gegenüber sich selbst erkennen lassen.

Ein altes verschollenes Sprichwort behauptet: „Wer gut ist gegen sich, ist auch gut gegen Andere“ und man könnte hinzusetzen: wer schlecht ist gegen sich, ist auch schlecht gegen Andere. Die Psychoanalyse beweist, daß die Masochisten die Schmerzen, die sie erleiden, anderen zufügen wollten.

Die geheimnisvolle Natur des Talion, jenes uralten Gesetzes, das ungeschrieben das Seelenleben beherrscht und dessen wesentliche Züge die Sittlichkeit und das Recht der Urzeit und das der heute lebenden primitiven Völker beherrscht, erhält von diesem Gesichtspunkt aus seine tiefere Begründung. Wer sich am anderen vergreift, vergreift sich an sich selbst, denn der Andere war ursprünglich ein Stück Ich.[1] Die Psychoanalyse kann verfolgen, wie die aus der ursprünglichen Identität von Ich und Außenwelt erwachsenen, tiefeingewurzelten Talionsbestimmungen sich von Verzichten der ersten homogenen Menschenschar bis zu gesetzlichen Geboten, die das Leben jedes Clangenossen sichern, entwickelt haben, bis sie alle nationalen Bande sprengten und in jener Mahnung: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ ihren weitestgehenden Ausdruck fanden.[2]

Die mit den Talionsphänomenen so innig verknüpfte Erscheinung des Tabu fügt sich hier ungezwungen ein. Freud hat gezeigt, daß die Berührungsangst der Zwangskranken, mit der er die Tabuangst der Wilden vergleicht, ursprünglich dem speziellen Ziel, das eigene Genitale zu berühren, galt und erst allmählich im Wege der seelischen Verschiebung und Verallgemeinerung sich

1) Das indische „Tat twam asi“ (Das bist du) spricht diese Anschauung direkt aus.

2) Das „wie“ in diesem Satze deutet auf eine ursprüngliche Identität hin. Die Worte Christi könnten wohl auch als Aufforderung, sich selbst in der richtigen Art zu lieben, aufgefaßt werden, wenn wir diese Identität festhalten.

auf die ganze Umwelt erstreckte. Hier spiegelt sich der Vorgang der Verschiebung vom Ich auf die Außenwelt, der eigentlich eine Wiederbesetzung der Außenwelt ist, im engsten Rahmen.

Es kann nicht unsere Absicht sein, die Bedeutung der Beziehungen zwischen Ich und Außenwelt, wie sie sich uns in einem Entwicklungsstadium aus einer früheren Periode der Identität gezeigt haben, auf den vielen Gebieten, wo diese Herkunft entscheidend bleibt, zu beobachten; wir beschränken uns darauf zu konstatieren, daß ihre Spuren in unseren Gefühlen und Gedanken ebenso wie in der Kulturgeschichte der Menschheit deutlich nachweisbar sind. Es ist klar, daß die Icherniedrigung in der Psychogenese des Schuldbewußtseins und des Masochismus eine bedeutsame Rolle spielt. Identifizierung und Idealisierung, Differenzierung und Erniedrigung können interessante Beziehungen untereinander eingehen. Ich will nur als die wichtigsten anführen, daß die Objektidealisierung oft den Anstoß zu weitreichender Identifizierung (mit großen Männern, schönen Frauen etc.) geben, die Erniedrigung aber die Differenzierungstendenzen wesentlich unterstützen kann. Auch die Beziehungen der Idealisierung und Erniedrigung zur Liebeswahl sind kompliziert: die Idealisierung gehört zu den Merkmalen der Objektwahl des Mannes in der Form der Sexualüberschätzung, aber an bestimmter Stelle muß die Objekterniedrigung eintreten, damit die sexuelle Aktion durchgeführt werde. Ein Zuviel an Idealisierung macht das Objekt für die Sexualbetätigung unmöglich. Wir sehen in der Analyse häufig, daß ein direkter Weg von der Idealisierung des Objektes zur Identifizierung mit ihm führt, aber es handelt sich auch dabei um eine Art Restituierung: das ursprünglich idealisierte Objekt war das Ich und das Objekt trat erst später an dessen Stelle.[1]

1) Die funktionale Abhängigkeit der Objektbesetzung von der Ichbesetzung wird insbesondere für das menschliche Liebesleben, sofern es

Die eigentümliche Gegensatzbeziehung von Idealbildung und Icherniedrigung ist nicht leicht in eine Formel zu bannen, doch ist es uns bereits klar, daß die beiden Begriffe eine einzige psychische Veränderung im Ich beschreiben. Sucht das Ichideal die primäre narzißtische Einstellung zu bewahren, indem sie das Ich erhöht, so strebt die Erniedrigung dasselbe Ziel an, indem sie ein anderes Ichstück erniedrigt.[1] In der Analyse von Neurotikern steht man oft der merkwürdigen Tatsache gegenüber, daß solche Icherniedrigung keineswegs dazu führt, den Narzißmus aufzugeben, sondern im Gegenteil zum Mittel werden kann, ihn festzuhalten.[2]

Wir sind einen weiten Weg gegangen; es sei uns gestattet, ihn von der erreichten Stelle aus zu überblicken. Die junge Dame in unserem Beispiel einer Fehlhandlung hatte den Namen Ben Hur vergessen, weil er an ihre eigenen Komplexe rührte. Der Gegensatz von Jungfrau und Dirne, der im Mittelpunkte ihrer Gedanken stand, hat sich aus einem primären Stadium entwickelt, das diese beiden Begriffe noch als untrennbares Ganzes zusammenfaßte. Die Spaltung des Komplexes sowie die Unterdrückung des einen Teiles der Triebrepräsentanz ist uns in dem Beispiele klar geworden; die Idealisierung und die Erniedrigung des Objektes haben sich uns dort in Bezug auf Maria gezeigt. Derselbe Prozeß der Zerlegung der ursprünglich einheitlichen Triebrepräsentanz in zwei Stücke, von denen das eine der Verdrängung verfiel, während der Rest das Schicksal der Idealisierung erfuhr, bestimmt die Entwicklung der Gestalt Marias, der Mutter Gottes selbst, in der religiösen Entwicklung.

sich um narzißtische Objektwahl handelt, bedeutungsvoll. Welche Rolle die Verteilung dieser Besetzung in der Entstehung philosophischer Systeme und in der Produktion von Kunstwerken hat, kann hier nicht dargestellt werden.

1) „Versinke denn, ich könnt' auch sagen, steige!"

2) Wir erinnern an Nietzsches Wort, daß; wer sich verachtet, sich noch immer als sein eigener Verächter achten kann.

Wir konnten verfolgen, wie sie langsam und allmählich zu einer reinen und allem Irdischen entrückten Figur wurde, deren Idealisierung in ihrer Vergöttlichung ihren Endpunkt erreichte. Auf der anderen Seite zeigt das Evangelium in der Abspaltung Maria Magdalenas eine Spur der ursprünglichen Bedeutung der Gottesmutter und läßt dieser Gestalt zuschreiben, was doch mit der anderen verknüpft ist. Das Judentum aber erniedrigt die Gestalt Marias zur Buhlerin. Die große Gottesmutter und Liebesgöttin einer entschwundenen Vorzeit, geliebt und begehrt, ist hier erniedrigt, dort idealisiert worden. Ein analoges Schicksal wird der mit ihr so innig verknüpften Figur des jugendlichen Sohnesgottes und Liebhabers zuteil: die Messiasgestalt der vorchristlichen Zeit erschien als die Erfüllung aller mit ihr verbundenen Hoffnungen. Messias selbst aber ist der wiedererstandene Repräsentant eines früh unterdrückten, revolutionären Sohnesgottes. Diese Erlösergestalt, die dem Herzen des Volkes nahe war, erhob sich allmählich in jene göttliche Höhe, die ihre ursprüngliche Sphäre war. Das reaktiv gesteigerte Schuldgefühl aber ließ sie in der Gegensatzfigur des Judas Ischkarioth aufs tiefste erniedrigt werden: die erlösende Tat, die Revolution und der Mord Gottes, erschien hier als schmählicher Verrat. Was geliebt worden war, galt hier als das Hassenswerteste, das Ideal als Abscheu. Die Spaltung der Triebrepräsentanz und die ihr folgenden Vorgänge der Idealisierung und Erniedrigung sind auch hier nur historisch zu verstehen. Der Gott von gestern war zum Dämon geworden und er konnte dies werden, weil in der ursprünglichen Gestalt Dämon und Gott eins waren. Die Spaltung in Gott und Teufel zeigt die späteste Entwicklungsstufe dieses Prozesses.

Die Psychoanalyse hat in der Zurückführung des primitiven Totemismus auf die Gefühlsbindungen an den Vater und in der Hypothese von der Ermordung des Urhordenhäuptlings einen Lichtstrahl auf die Probleme des Ursprungs und der Entwicklung

der Religion geworfen. Die Verfolgung der Entwicklung des primären Narzißmus ergänzt unser Verständnis der Religion: sie zeigt uns in Gott die gewaltigste, narzißtische Ichidealbildung, der die stärkste Icherniedrigung in der Gestalt des Teufels gegenübersteht. Was sich hier im Rahmen der eigenen Religion vollzieht, spiegelt sich im Verhältnis zur fremden wieder. Wir meinen nun zu erkennen, daß die Differenzierung der Religionen auch die Erniedrigung der fremden Gottheit bewirkt hat. Der fremde Gott war einmal der eigene gewesen und der eigene trägt noch alle wesentlichen Züge des als fremd empfundenen an sich. Die Vorgänge religiösen und nationalen Hasses erfahren von diesen analytischen Gesichtspunkten aus eine neuartige und fremd anmutende Beleuchtung: die Differenzierung der Urmenschheit darf als ihre erste Voraussetzung gelten, sie werden aber durch die Verdrängung des Identitätsgefühles zwischen den Gruppen ermöglicht. Die Unterschiede in der Wertung bauen sich zum größten Teil auf narzißtischer Grundlage auf. Gehen wir von der Annahme einer ursprünglich homogenen Masse der Urmenschheit, die sich spät differenzierte, aus, so erscheinen uns alle Differenzen der Religion und Nation als Produkte von Entwicklungsvorgängen, die sub specie aeternitatis ihre Bedeutung verlieren. Was übrig bleibt, wenn alle diese Unterschiede wie versengte Lappen abfallen, ist der Mensch, frierend im leeren Raum, allen Fährnissen des Schicksals ausgesetzt, seinem ernstesten, seinem einzigen Feind, dem Tode, wehrlos ausgeliefert. Was sich als Differenz zwischen den einzelnen Menschengruppen brüstet, ist narzißtischer Stolz, der die gemeinsamen Wurzeln ignorieren möchte, ist das Sträuben gegen die unbewußte Erinnerung an jene Zeit, da alle eine homogene Masse waren.

Das Ich der einzelnen Religionsgenossenschaft, des einzelnen Volkes, das sich jetzt so feindselig gegen das Fremde, die Außenwelt abgrenzt, war einst mit ihm vereint und wird in neuer Mischung

einmal wieder mit ihm vereint sein. Alle Differenzierung ist doch nur eine partielle, alle Trennung nur kurzlebig. Es geht den Völkern ähnlich wie den Personen Nestroys, die beschließen: „Wir wollen uns zusamm' separieren."

Durch die hier skizzierte historische und psychische Entwicklung ist es bestimmt, daß die Feindseligkeit gegen den fremden Gott eine Verschiebung der gegen den eigenen Gott gerichteten, verdrängten, feindseligen Tendenzen darstellt; die gegen Angehörige fremder Religionen geübten Verfolgungen sind eigentlich unbewußte Selbstverfolgungen. Die kleinen Differenzen zwischen den einzelnen Religionen, die als Entwicklungsprodukte passagere Bedeutung haben, sind das nahezu einzige, objektive Substrat, auf das sich aller Haß, alle Verfolgung stützen kann; die revolutionären Impulse gegen die eigene Gottheit (den Vater) und das aus ihnen ableitbare unbewußte Schuldbewußtsein, die allen Religionen gemeinsam sind, ihre stärksten psychischen Motoren.

Man möchte sagen, daß es diese kleinen Differenzen waren, welche — über alle Gemeinsamkeit hinweg — das Schicksal der Menschheit viele Jahrtausende lang im Tiefsten bestimmt haben und es noch für lange Zeit bestimmen werden.

ZU KORRIGIEREN

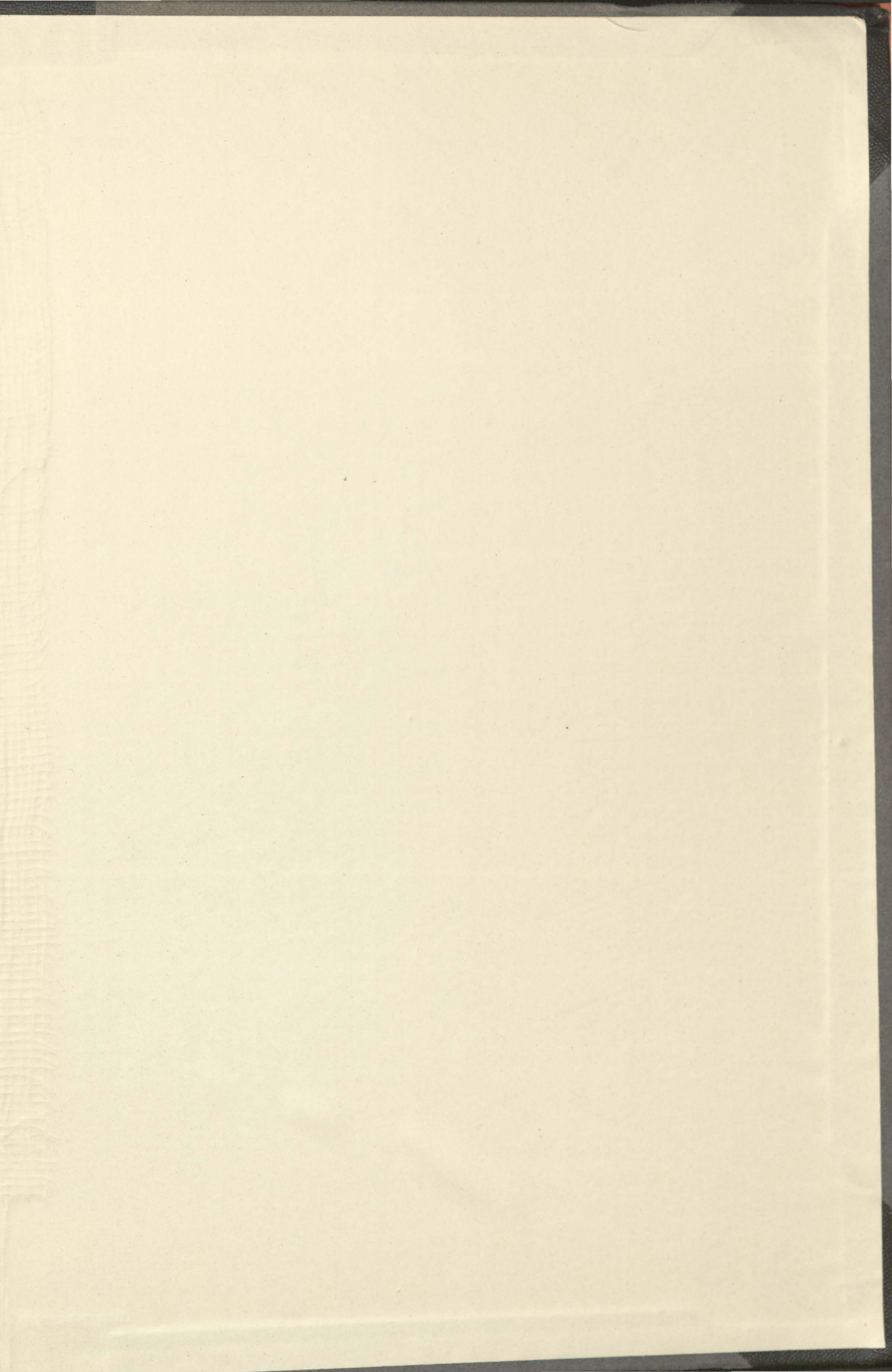
S. 18, Zeile 14. Statt *Einstellung* lies: Entstellung.
S. 66, Zeile 1 und S. 67, Zeile 13. Statt *Mutterideal* lies: Mutteridol.
S. 97, Zeile 11. Statt *gedankenvollen, gleichnamigen Drama* lies: gedankenvollem Drama „Die Judastragödie".
S. 112, Zeile 11. Statt *Krautstengel* lies: Kohlstengel.
S. 121, Zeile 5. Statt *hatten* lies: hatte.
S. 140, Zeile 1 der Anmerkung. Statt *Roskott* lies: Rosskoff.
S. 200, Zeile 5. Statt *derjenige* lies: desjenigen.
S. 211, Zeile 10 von unten. Statt *tha wet* lies: that we.
S. 221, letzte Zeile. Statt *II. Folge* lies: V. Folge.
S. 236, Zeile 19. Statt *Auserwähltglaubens* lies: Auserwähltheitsglaubens.

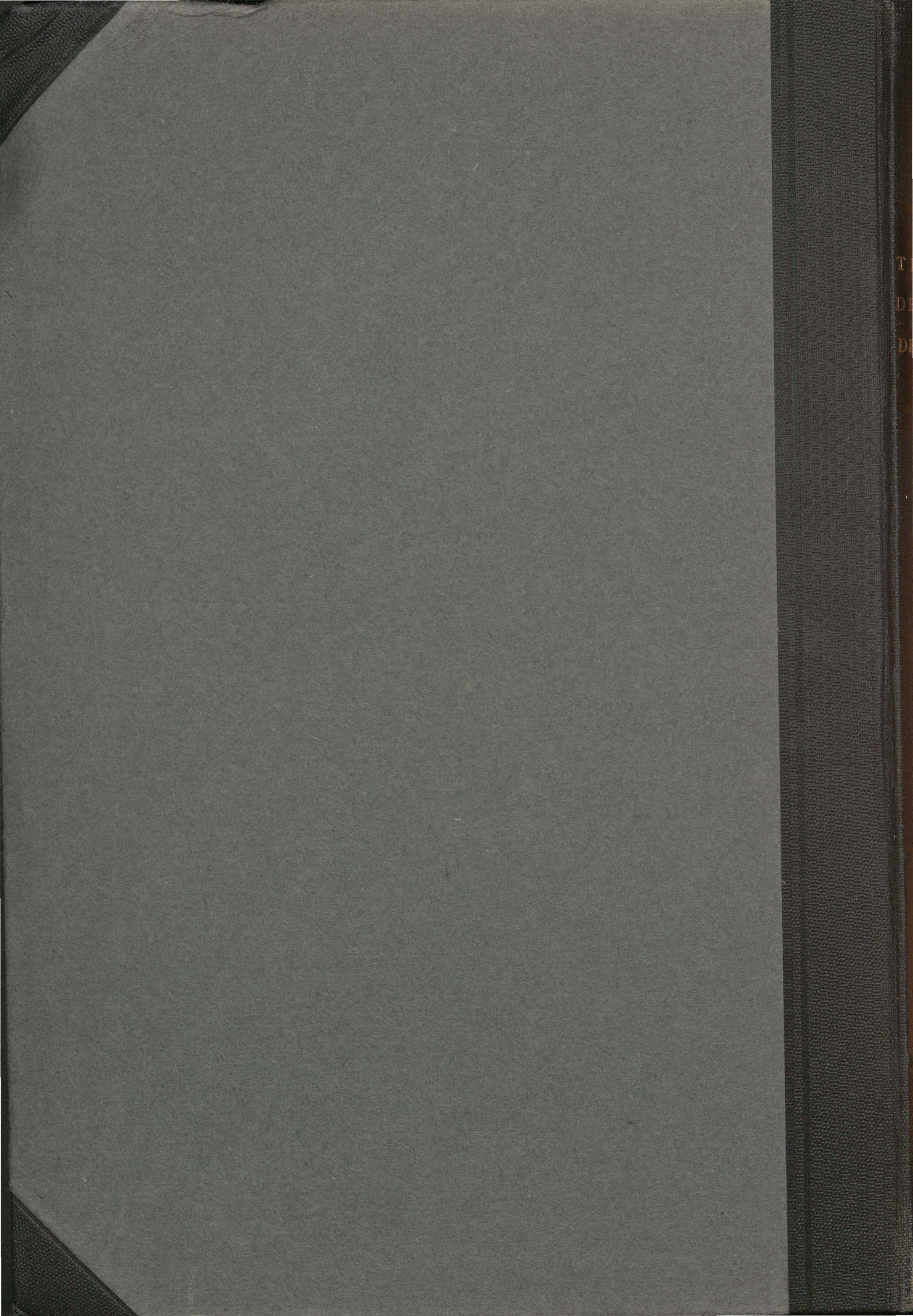
Von DR. THEODOR REIK erschien früher:

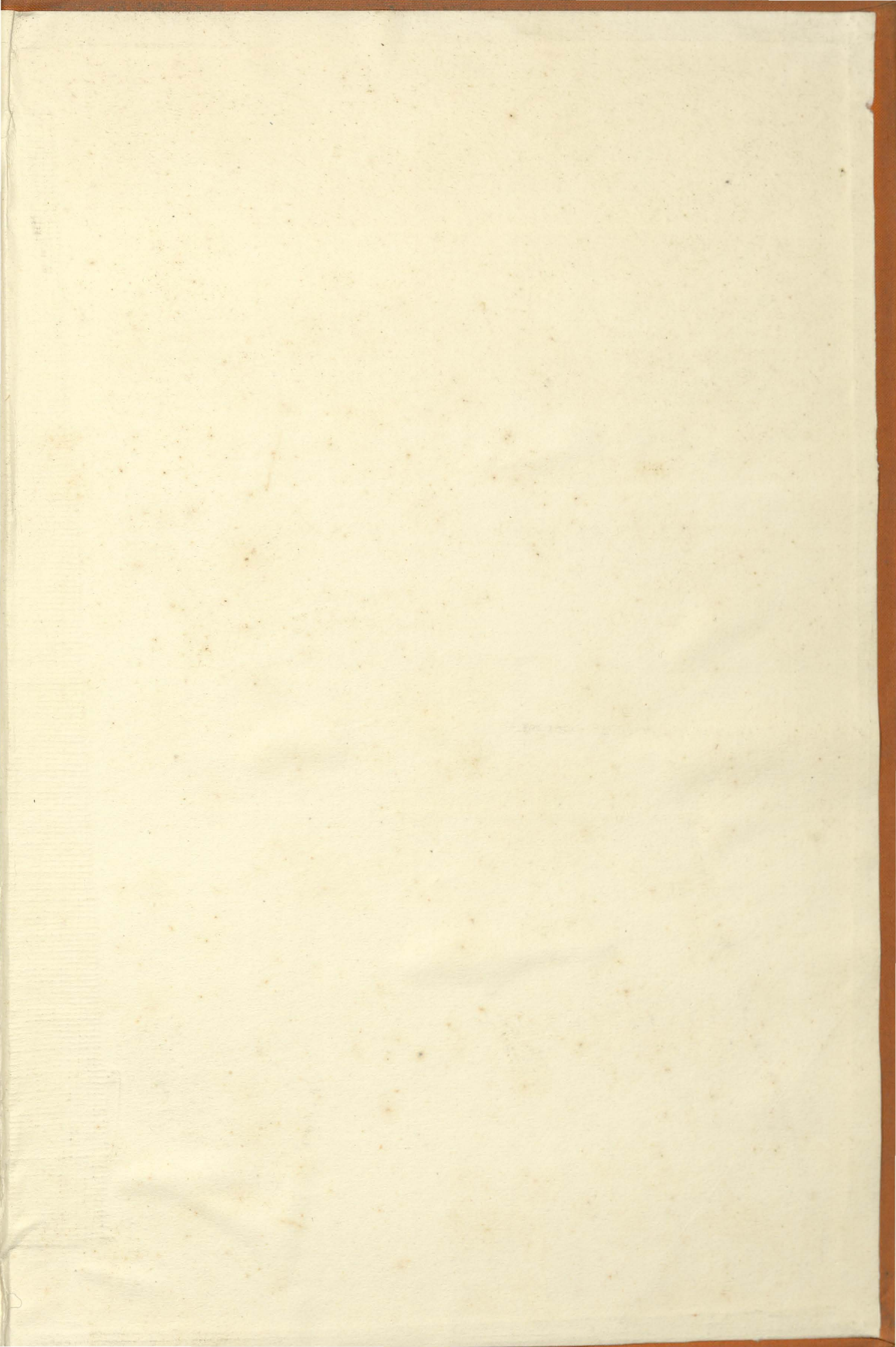
Flaubert und seine „Versuchung des Heiligen Antonius“. Ein Beitrag zur Künstlerpsychologie. Mit einer Vorrede von Alfred Kerr. Minden i. W. [1912]

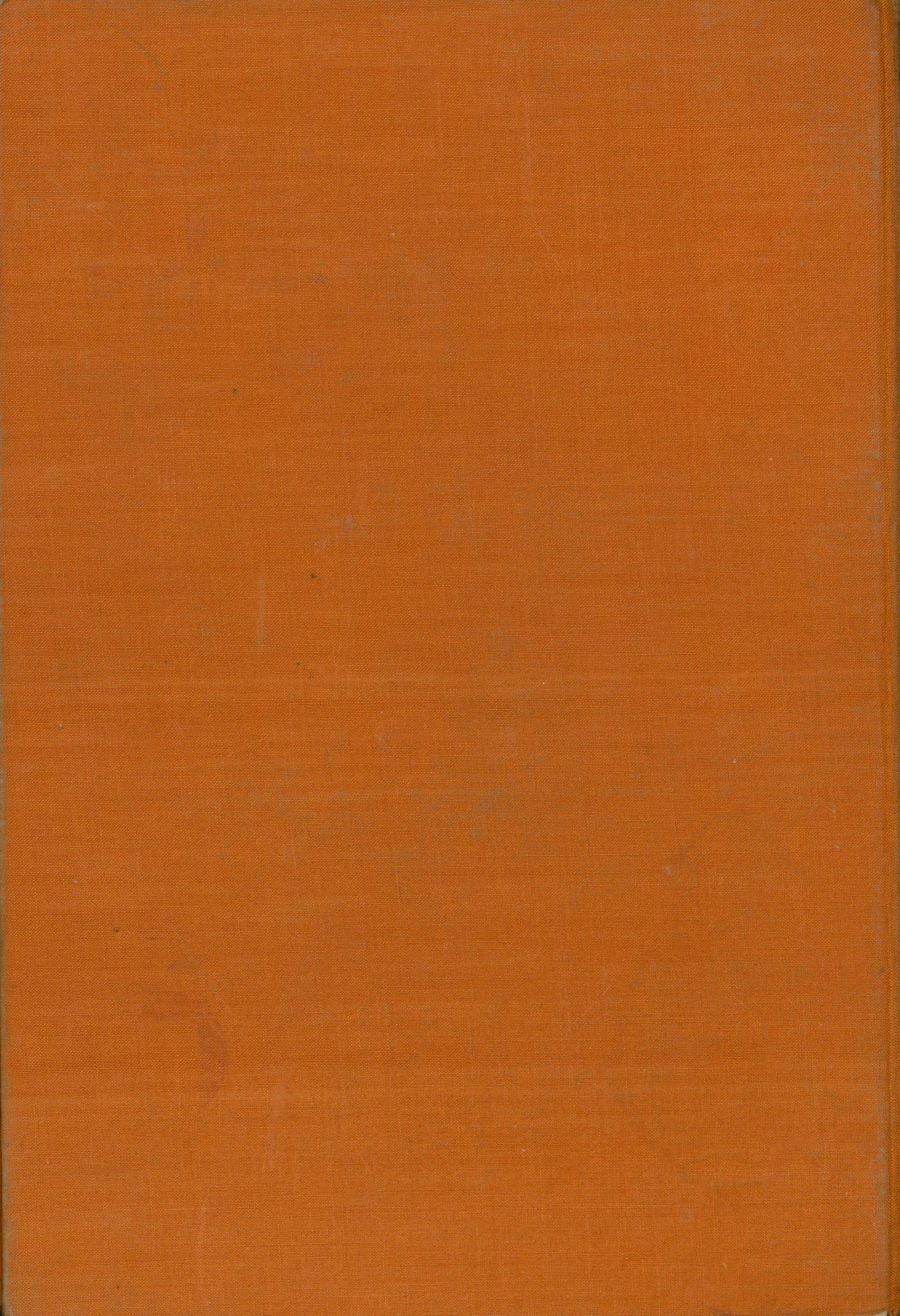
Arthur Schnitzler als Psycholog. Minden i. W. [1913.]

Probleme der Religionspsychologie I. Teil: Das Ritual. (Internat. Psychoanalytische Bibliothek, Bd. V). Mit einer Vorrede von Prof. Dr. Sigm. Freud. Leipzig, Wien und Zürich, 1919.









Über die psychoanalytischen Forschungen informieren unsere beiden von Prof. Freud herausgegebenen Zeitschriften:

IMAGO

Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften

und

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE

Im Jahre 1923 erscheinen in den beiden Zeitschriften u. a. folgende Beiträge:

Prof. Freud: Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung.

— Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert.

Dr. Karl Abraham (Berlin): Ergänzungen zur Lehre vom Analcharakter.

— Neue Untersuchungen zur Psychologie der manisch-depressiven Zustände.

August Aichhorn (Wien): Über die Erziehung in Besserungsanstalten.

Dr. F. Alexander (Berlin): Über den biologischen Sinn psychologischer Vorgänge (Über Buddhas Versenkungslehre).

Dr. Siegfried Bernfeld (Wien): Über eine typische Form männlicher Pubertät.

Dr. Felix Boehm (Berlin): Bemerkungen über Transvestitismus.

Dr. A. van der Chijs (Amsterdam): Versuch zur Anwendung der objektiven Psychoanalyse auf die musikalische Komposition.

Doz. Dr. Felix Deutsch (Wien): Über die Bildung des Konversionssymptoms.

Dr. S. Feldmann (Budapest) Die Graviditätsneurosen.

Dr. I. Hermann (Budapest): Zur Psychologie der Schimpansen.

— Über das psychologische Gesetz der Randbevorzugung.

Dr. Eduard Hitschmann (Wien): Telepathie und Psychoanalyse.

Dr. St. Hollós (Budapest): Psychoanalytische Spuren in der vorfreudschen Psychiatrie.

Dr. Karen Horney (Berlin): Zur Genese des des weiblichen Kastrationskomplexes.

Dr. Ernest Jones (London): Einige Probleme des jugendlichen Alters.

— Angstaffekt und Geburtsakt.

— Psychoanalyt. Studien über den Heiligen Geist.

Dr. Katherine Jones (London): Zur Symbolik der Bäume.

Dr. A. Kielholz (Königsfelden): Zur Genese und Dynamik des Erfinderwahnes.

Melanie Klein (Berlin): Zur Frühanalyse (Über Entwicklung und Hemmung von Begabungen).

Rudolf Löwenstein (Berlin): Zur Psychoanalyse der schwarzen Messen.

Dr. F. Lowtzky (Berlin): Eine okkultistische Bestätigung der Psychoanalyse.

Dr. Otto Rank (Wien): Zum Verständnis der Libidoentwicklung im Heilungsvorgang.

Dr. Géza Róheim (Budapest): Nach dem Tode des Urvaters.

Dr. Emil Simonson (Berlin): Schleichs Psychophysik und Freuds Metapsychologie.

IMAGO-BÜCHER

I

DER KÜNSTLER

ANSÄTZE ZU EINER SEXUALPSYCHOLOGIE

VON DR. OTTO RANK

II

TOLSTOIS JUGENDERINNERUNGEN

EIN BEITRAG ZU FREUDS LIBIDOTHEORIE

VON DR. N. OSSIPOW

III

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

ZUR PSYCHOANALYSE DER RELIGIÖSEN ENTWICKLUNG

VON DR. THEODOR REIK

REIK / DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

IMAGO-BÜCHER / III

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

ZUR PSYCHOANALYSE DER RELIGIÖSEN ENTWICKLUNG

VON

DR. THEODOR REIK



INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH

TH. REIK

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT

IMAGO BÜCHER III

Reik / Der eigene u. der fremde Gott

Theodor Reik

Der eigene und der fremde Gott

IMAGO-BÜCHER / III

Theodor Reik / Der eigene und der fremde Gott

Imago-Bücher / Nr. III

Dr. Theodor Reik

Der eigene und der fremde Gott

Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung

Inhalt: Über kollektives Vergessen / Jesus und Maria im Talmud / Der hl. Epiphanius verschreibt sich / Die wiederauferstandenen Götter / Das Evangelium des Judas Ischarioth Die psychoanalytische Deutung des Judasproblems / Gott und Teufel / Die Unheimlichkeit fremder Götter und Kulte Das Unheimliche aus infantilen Komplexen / Die Äquivalenz der Triebgegensatzpaare / Über die Differenzierung

Ein Versuch von analytischen Gesichtspunkten aus die Erscheinungen der religiösen Feindseligkeit und Intoleranz psychologisch zu erklären, zugleich den tieferen Ursachen der religiösen Verschiedenheiten nachzuforschen. Ein wichtiges Stück der religiösen Entwicklung erscheint in neuem Lichte.

Internationaler Psychoanalytischer Verlag

Leipzig / Wien / Zürich